LA VIE SPIRITUELLE

★

F.-X. DURRWELL . . . La transfiguration de Jésus.
A.-G. HEBERT . . . La Vierge Marie, Fille de Sion.
A.-M. HENRY. . La piété eucharistique et la messe.
Thomas MERTON. Étapes de mon chemin vers Dieu.
P.-Th. CAMELOT. « Dieu parfait et homme parfait ».
R. LAURENTIN . . . . . Bulletin marial.
I. ANDRÉ-VINCENT. . Naissance d'un art chrétien.

ÉDITIONS DU CERF

AOUT-SEPTEMBRE 1951

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois
sous la direction de A. Plé et A.-M. Henry, O. P.

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de
janvier, avril, juillet et octobre

	Vie Spirituelle seule	Avec supplément trim.	Supplément seul
Abonnement de soutien.	1500 fr.		
Un an.	900 fr.	1450 fr.	600 fr.
Six mois.	500 fr.		
Étranger.	1200 fr.	1800 fr.	700 fr.
Belgique (50, rue Fétine, Liége).	F. B. 180	F. B. 275	F. B. 110
Suisse.	F. S. 15	22,50	8,75

LE N° (FRANCE ET ÉTRANGER) : 100 FR. PLUS LE PORT.

CHÈQUE POSTAL :
ÉDITIONS DU CERF. PARIS 1436-36

VOUS DONT L'ABONNEMENT
SE TERMINE AVEC CE NUMÉRO
(VÉRIFIEZ LA BANDE D'ENVOI)
VEUILLEZ VOUS RÉABONNER IMMÉDIATEMENT.
MERCI.

AUX ABONNÉS AU SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE

Le Supplément de La Vie Spirituelle paraîtra
le 15 septembre
et non le 15 août.

★

Adresser la correspondance à :
ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. INV. 30-53
PUBLICITÉ LECOMTE, 24, BOULEV. POISSONNIÈRE, PARIS-IXe
TÉL. : TAItbout 61-17, 52-39.

33e ANNÉE — N° 365. T. LXXXV — AOÛT-SEPTEMBRE 1951

A VIE SPIRITUELLE

N° 365 Août-Septembre 1951

COLLEGIU
CLERICORU
IN MILITI

SOMMAIRE

★

LES MYSTÈRES DE DIEU

-X. DURRWELL, C. SS. R. La transfiguration de Jésus.... 115

La transfiguration de Jésus, bien qu'orientée vers l'avenir pascal, renferme souvenir du passé, celui du Sinaï, et apporte à la compréhension du mys-re de Pâques toute la richesse de ce souvenir. Elle rapproche la vieille mon-gne de l'Arabie, avec son alliance et sa loi, du Christ mort et glorifié en i la religion du Sinaï se consomme et se rajeunit. Elle annonce l'alliance nclue à Sion, la montagne nouvelle, alliance où le Dieu transcendant n'est is un partenaire extérieur, mais réside à l'intérieur de l'homme, dans le rps de Jésus mort et ressuscité. Elle promulgue une loi nouvelle, tout tière contenue dans ces mots : Écoutez-le.

-G. HEBERT, S. S. M. La Vierge Marie, Fille de Sion.... 127

L'identification typologique de la Mère de Jésus avec la Fille de Sion, ure de l'Église, était non seulement dans l'esprit de saint Luc, mais dans ui du Seigneur lui-même et de sa Mère. Ce fait donne une profondeur nou-le à notre dévotion mariale. C'est aussi inviter nos « frères séparés » à nprendre combien l'Église catholique, en exaltant la grandeur de la rge Mère, est fidèle à la plus ancienne des traditions.

-M. HENRY, O. P. La piété eucharistique et la messe — A propos d'un grand livre 140

L'histoire de la piété eucharistique depuis les origines jusqu'à nos jours nifeste que la dévotion des fidèles s'est portée, de siècle en siècle, sur des pects sensiblement différents du mystère. C'est ce que vient d'établir le Jungmann dans sa magnifique explication génétique de la messe romaine nt le premier tome vient d'être traduit en français).

LES HOMMES ET LES ŒUVRES DE DIEU

THOMAS MERTON. ÉTAPES DE MON CHEMIN VERS DIEU 161

Nos lecteurs savent qui est Thomas Merton (cf. La Vie Spirituelle, *juin 1951). Ils seront heureux de lire ici deux extraits de son autobiographie dont la traduction française est sous presse.*

P.-TH. CAMELOT, O. P. « DIEU PARFAIT ET HOMME PARFAIT ». — POUR LE XV^e CENTENAIRE DU CONCILE DE CHALCÉDOINE 172

En octobre 451, cinq cents évêques se réunissaient pour définir le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu et la maternité divine de sa Mère. Il importait de souligner ce centenaire et d'en montrer la fécondité pour la vie spirituelle de notre temps.

CHRONIQUES

R. LAURENTIN. BULLETIN MARIAL 183

Dans l'abondance des récentes publications mariales, deux centres d'intérêt méritent surtout d'être signalés : la marialogie biblique et l'Assomption.

I. ANDRÉ-VINCENT, O. P. NAISSANCE D'UN ART CHRÉTIEN 197

A propos de la récente exposition au musée du Trocadéro des célèbres mosaïques de Ravenne (VI^e siècle). Quelles leçons y sont données à notre iconographie et à notre piété contemporaines !

A TRAVERS LES REVUES

Les Fiches documentaires. — Cahiers du Clergé rural. — La Revue Nouvelle. — Revue des Communautés religieuses. — Nouvelle Revue Théologique. — Revue internationale des Sciences administratives. — Vida religiosa, p. 201.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés p. 207.

La transfiguration de Jésus

Depuis une huitaine de jours, Jésus se trouve engagé dans la phase décisive de sa vie. Il avait toujours eu conscience de porter en lui la promesse et le destin du Royaume, et, tandis que tous les Juifs savaient que le Royaume entrerait dans le monde par un nfantement douloureux, il était seul à prévoir que la crise essianique se dénouerait en lui et que le Royaume serait auguré en sa propre personne.

Dès le début de la vie publique, l'intrigue qui amènera crise se dessine, l'inimitié se précise et quelques allusions ilées en annoncent l'issue. Malgré la tension croissante, sus prêche, chasse les démons et guérit en Galilée, sans se éoccuper de la « montée à Jérusalem », où s'accomplira lui le destin d'Israël; car l'arbitre de la venue du Royaume t le Père, lui seul provoquera l'événement.

Or voici que le Père a donné le signal. Il a fait entendre ns le cœur de Simon, fils de Jonas, la parole qu'il avait ononcée au baptême, mais que personne ne semble avoir tendue, en dehors de Jésus lui-même et de Jean, son nonciateur auprès du peuple. Maintenant, un homme de

ce peuple proclame : *Tu es le Christ, le Fils de Dieu!* Le jour messianique éclate en une première fusée de lumière qui survient sur Jésus et l'inonde.

L'événement est capital, c'est l'Événement lui-même au début de son accomplissement.

Aussitôt, l'esprit de Jésus évoque, avec la rapidité et l'intensité intuitives qui le caractérisent, l'ensemble complexe de la glorification, de la venue du Royaume et de la propre humiliation préalable. Tout étant inauguré, tout lui devient d'une proximité palpable.

Ce même Simon en qui Dieu vient de faire resplendir la Gloire messianique, ne sera-t-il pas la pierre sur laquelle se bâtira le Royaume sous sa forme terrestre, l'Église? Jésus est frappé de cette correspondance; il en exprime son saisissement, sur un ton d'admiration étonnée que nous lui trouvons chaque fois que se manifeste la glorieuse action du Père (Mt., 8, 10; 11, 25) : *Tu es heureux, Simon, fils de Jonas!*

A dater de ce même jour, Jésus entreprit de montrer à ses disciples qu'il lui fallait s'en aller à Jérusalem, y souffrir beaucoup... (Mt., 16, 21). Jusqu'à présent, Jésus n'avait fait à sa mort que des allusions fugitives. Maintenant que l'événement messianique se réalise, la grande humiliation se trouve d'un coup placée devant lui, inéluctable, comme le plus immédiat de ses devoirs : *Je dois monter à Jérusalem.* Saint Luc reconnaît là le début d'une période nouvelle et constate un changement dans la psychologie de Jésus : c'est environ ce temps que commence cette « montée à Jérusalem » où, à travers dix chapitres (9, 51-19, 44), l'évangéliste nous présente Jésus *la face courageusement dirigée vers Jérusalem* (9, 51).

A l'annonce de la Passion se rattache l'entretien sur la nécessaire abnégation et sur le jugement dernier, entretien lui-même suivi de la prédiction de la proche venue du Christ et du Royaume : *Il y en a de ceux qui sont ici présents qui ne connaîtront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'Homme venant dans son Royaume* (Mt., 16, 28). La mort, la venue en gloire, le jugement, le Royaume, toute

es choses de la fin occupent le premier plan de la pensée de ésus.

Et six jours après, Jésus gravit une haute montagne. Les ynoptiques ont trop peu l'habitude de dater les événements our qu'on ne voie pas dans cette précision un lien entre Transfiguration et la confession de Pierre. L'action glori- ante du Père déclenchée à Césarée de Philippe se développe vec force.

Jésus gravit « *la* montagne », dit saint Luc, « une haute ontagne », disent les autres. La montagne est pour Jésus tribune des solennelles proclamations d'où il promulgue loi du Royaume (Mt., 5, 1); la hauteur, élevée au-dessus u vulgaire, où il convoque les Douze afin de les distinguer e la foule. Elle est surtout le sommet pointant vers la ren- ontre de Dieu, où Yahweh fut jadis présent à Israël, où i-même s'unit au Père dans une intime prière. Les exégè- s cherchent à identifier dans la topographie palestinienne tte élue de Dieu pour la grande christophanie : était-ce montagne de l'Hermon, n'était-ce pas plutôt celle du habor? La 2ª *Petri* la nomme *la sainte montagne* (1, 18). raël en connaît deux qui sont saintes : l'Horeb (Sinaï), *la ontagne de Dieu* (Ex., 3, 1; 1 Rois, 19, 8), montagne du assé et de l'ancienne alliance, d'où le peuple était parti rs la conquête de la Terre Sainte. La seconde est Sion, *ontagne de Dieu* elle aussi, vers laquelle le peuple avait neminé, montagne de l'avenir et de l'espérance des der- ers temps. Jadis, la nuée de la gloire de Dieu était descen- ie sur l'Horeb, pendant six jours avait reposé sur son som- et, et, le septième, Yahweh avait appelé Moïse du milieu la nuée (Ex., 24, 15 sq.). Dans les temps de la fin, la lline de Sion grandira et s'élèvera au-dessus de toutes les utes montagnes (Is., 2, 2; Zach., 14, 10), et la sainte nuée reposera sur elle (Is., 4, 5). Entre les deux montagnes Dieu, celle de sa majesté et du tremblement et celle de sa ouceur messianique, existe une continuité; de l'une à utre chemine la procession de l'histoire que décrit le aume 68 (Vg. 67); parti de l'Horeb, Israël progresse vers Sion messianique qu'il n'a pas encore atteinte. A la haute

montagne que Jésus gravit, *la sainte montagne* de la Transfiguration consacrée par la nuée, s'annexe le souvenir des autres montagnes, celle du passé et celle de l'avenir.

Jésus quitta le peuple assemblé au pied de la montagne et *prit avec lui Pierre, Jacques et Jean.* Montant au Sinaï, Moïse s'était entouré lui aussi de compagnons dont trois se trouvent nommés dans l'un des récits d'ascension (Ex., 24, 9). Nous possédons là une coïncidence peut-être fortuite qui ne demande pas d'être retenue. La fin du récit évangélique (Mt., 17, 9) et la *2ª Petri*, 1, 16, suggèrent l'explication de la nécessaire présence des apôtres. Après la résurrection, la Gloire de Jésus devra se faire accréditer auprès du peuple. Or *c'est sur la parole de deux ou trois témoins que toute chose est établie* (Deut., 19, 15). Serait-il téméraire de vouloir en outre déceler dans l'âme si humaine de Jésus le besoin de cette présence, au moment où il gravit le sommet qui est celui de sa vie, la consommation anticipée de sa grandiose destinée? L'amitié vraie qu'il porte à ses apôtres donne à leur présence l'apparente valeur d'un soutien, le pouvoir de rompre sa totale solitude.

La nuit était avancée, et Jésus priait. *Il arriva, pendant qu'il priait, que l'aspect de son visage devint tout autre* (Lc, 9, 29). Souvent, la prière a illuminé le visage des saints. Que sont pourtant prière et extases des saints à côté de Jésus et de son union au Père? Matthieu et Marc, plus expressifs, rapportent que Jésus *fut transformé*, qu'il subit donc un profond changement que le mot « transfiguration » n'exprime que parce que nous le revêtons d'une splendeur étrangère à son origine. Saint Paul parle d'un corps spirituel, d'un corps de gloire, tout pénétré de la vie glorieuse de l'Esprit-Saint, d'une existence profondément différente de celle de notre actuelle bassesse. C'est ce corps de la résurrection que Jésus a revêtu une première fois sur la sainte montagne.

Le visage de Jésus resplendit *comme le soleil*, ses vêtements sont *d'une blancheur fulgurante* (Lc, 9, 30), *si blancs* dit naïvement Marc, *qu'aucun foulon sur terre ne peut blanchir de la sorte* (Mc, 9, 2). Cette blancheur, couleur de

hrist triomphant, au dire de l'Apocalypse, et de la vie éleste, est d'un éclat très doux, puisque les yeux des apôtres ouissent de s'y reposer, et cette douceur est d'une inexpriable intensité, puisqu'elle est toute fulgurante.

L'Ancien Testament trouvait dans la lumière l'expression plus adéquate de la transcendance du Dieu très saint. uand Moïse revint de son entretien avec Dieu, les fils d'Isël constatèrent que *la peau de son visage rayonnait* (Ex., 4, 29); il restait comme une fluorescence sur le visage ui avait reflété la Gloire divine. Sur la face de Jésus, la mière n'est pas un reflet, elle est la Gloire elle-même, ardeur elle-même du buisson inaccessible, le rayonnement ui-même du mystère indéfinissable. Elle y reste l'expreson de la sainteté transcendante, le signe du Dieu tout utre; mais désormais elle est immanente à l'homme; le ystère habite à l'intérieur du corps d'un homme. Le oïsaïsme fut la religion de la transcendance divine, le culte u Dieu révélé sur l'Horeb au milieu de ce grand fracas écrit par la Bible. Un nouveau Testament est inauguré sur tte autre sainte montagne, dans le corps glorieux de Jésus, ère de l'immanence de Dieu dans l'homme en même temps ue de sa transcendance.

Et voici que deux hommes s'entretenaient avec lui, étaient Moïse et Élie, les deux hommes de *la montagne de ieu*, de l'Horeb qui est l'ancienne alliance. *Moïse, menant troupeau de Jéthro, était arrivé à la montagne de Dieu, à oreb.* Là, Yahweh lui apparut dans le buisson de feu et évéla son nom mystérieux. Sur ce sommet, Moïse fut transguré et reçut au milieu de la nuée le code de l'alliance. 'autre grand prophète d'Israël, Élie, avait *marché quaante jours et quarante nuits jusqu'à la montagne de Dieu, Horeb* (1 Rois, 19, 8); il entra dans la caverne, et, pendant nuit, un vent violent passa devant lui, un vent qui déchiait les montagnes et brisait les rochers; après le vent vint n tremblement de terre, et après le tremblement un feu évorant; puis Yahweh lui parla dans un murmure doux léger. Aujourd'hui, les deux plus grands prophètes de Ancien Testament ont pérégriné vers l'autre montagne de

Dieu; l'Horeb est allé à la rencontre de Sion, la montagne du Nouveau Testament, et les deux montagnes s'entretiennent ensemble. Les apôtres écoutent ce que disent les deux montagnes. C'est l'Horeb qui s'adresse à Sion, c'est l'Horeb qui rend hommage, c'est Moïse et Élie qui disent à Jésus le destin mortel qu'il va accomplir à Jérusalem.

Ils lui parlent du destin mortel, d'accomplissement, de Jérusalem, la ville messianique. Car, si Jésus est la nouvelle montagne de Dieu, la réplique messianique de l'Horeb et le consommateur de l'alliance, l'actuelle transfiguration n'est cependant que l'annonce d'une autre glorification à Jérusalem, quand dans le triduum de Pâques s'accomplira le destin de Jésus.

Pierre comprend que le Royaume de Dieu est apparu[1] et il tressaille. Cette lumière et cette douceur, l'humble familiarité des deux vénérables personnages s'entretenant avec Jésus, soulèvent d'enthousiasme l'âme du jeune disciple. Sa nature spontanée ne peut se contenir : *Seigneur, il est heureux que nous soyons ici. Nous allons faire trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Élie.* Offre bien inopportune, mais non dénuée de sens. On savait que, dans les derniers temps, Dieu habiterait parmi les siens (Ex., 37, 27) dans la tente de sa Gloire, que le peuple camperait autour de son Messie[2] et que se renouvelleraient les prodiges de l'exode. A la fête des Tabernacles, le peuple entier habitait sous la tente. C'était la plus spectaculaire des fêtes juives, toute chargée d'enthousiasme messianique; on y célébrait le souvenir de l'exode et l'on y goûtait par avance les joies du Messie. L'impatient disciple décide de se mettre sans retard à l'ouvrage. *Il ne savait pas...*

Pierre n'avait pas fini de parler, qu'une nuée lumineuse descendit sur Jésus, s'empara de lui et des deux prophètes

---

1. A la descente de la montagne, les disciples demandent : *Pourquoi les scribes disent-ils qu'Élie doit venir d'abord et tout restituer?* Ils posent cette question parce que Jésus vient déjà de se révéler et que le Royaume vient d'être inauguré sans qu'Élie ait joué son rôle de précurseur.

2. Du moins d'après Hénoch, 71, 16; cf. Jn, 1, 14.

a même nuée avait couvert le Sinaï, avait enveloppé Moïse, t de son milieu une voix s'était fait entendre (Ex., 24, 15-8). Ce ne fut pas une quelconque nuée, mais la sainte nuée, igne de la présence du mystère divin, la Gloire concrète de Dieu au milieu de laquelle il habite. Pierre avait voulu resser des tentes; Dieu fait habiter Jésus dans le tabernacle e sa *Gloire magnifique*[3] (2 Petr., 1, 17).

Comme au Sinaï, une voix éclate du milieu de la nuée : *elui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le*. Jadis, l'Esprit-aint s'était reposé sur Jésus au sortir du baptême, et le ère avait dit : *Celui-ci est mon Fils*. L'Esprit-Saint était escendu sur la Vierge Marie, et *c'est pourquoi ce qui devait aître d'elle fut appelé saint, Fils de Dieu*. Est Fils de Dieu elui sur qui plane l'Esprit de Dieu. Pourtant, sur la monta-ne, c'est de l'homme enveloppé de la nuée de gloire que voix déclare : *Celui-ci est mon Fils*. La nuée serait-elle image de l'Esprit?

Dès l'Ancien Testament, un rapprochement s'esquisse ntre la nuée divine, ou la Gloire, et l'Esprit. Les deux alités se rencontrent dans la notion de puissance et de inteté que chacune implique. L'Esprit tend à se substituer la nuée; dans Is., 63, 10-14, il lui prend le rôle de guide u peuple qu'il jouait au désert; c'est lui qui repose sur le oi-Messie à l'instar de la nuée qui, jadis, couvrait le taber-acle (Is., 11, 2); et, à l'entrée du Nouveau Testament, c'est ncore lui qui descend, pareil à une nuée, sur la Vierge et enveloppe de son ombre lumineuse.

Dans le développement de la doctrine chrétienne, la Gloire vine se dégage de toute représentation sensible, telle que nuée, et, réduite à son immatérialité, ne se distingue plus ière de l'Esprit. Le Christ est ressuscité par l'Esprit (Rom., 11) aussi bien que par la Gloire (Rom., 6, 4); il est le eigneur de gloire parce qu'il est le Seigneur-esprit, tout énétré par l'Esprit[4]. Le temple du Nouveau Testament est abité par l'Esprit (1 Cor., 3, 16), comme celui de Salomon

3. Cf. Origène, *In Mt.*, tr. 12, 42. P. G., 13, 1080 sq.
4. 2 Cor. 3, 17 sq.; 1 Cor., 15, 45

fut rempli de Gloire, et l'humanité que ne sanctifie pas l'Esprit est déclarée privée de Gloire (Rom., 3, 23).

Quand, sur la montagne, le Père entoure Jésus de cette lumineuse nuée comme d'un geste d'amour et de consécration, c'est la scène du Jourdain qui semble se répéter, la même parole est prononcée : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé*. L'Esprit était alors descendu sous la forme d'un oiseau, évoquant le texte génésiaque et les battements d'ailes de l'Esprit sur la surface des eaux; il annonçait une création nouvelle sortant des eaux baptismales. Dans la Transfiguration, l'évocation du Sinaï comportait la descente sur Jésus d'une nuée et non d'une colombe; mais, comme au baptême, est proclamé Fils bien-aimé celui sur qui l'Esprit repose.

La voix sortie de la nuée ajoute : *Écoutez-le*. Moïse avait reçu l'assurance que Yahweh ne cesserait pas de parler au peuple par des prophètes : *Yahweh, ton Dieu, te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères, un prophète tel que moi* (Moïse) : *écoutez-le* (Deut., 18, 15). Dieu n'a pas failli à sa parole, envoyant sans cesse des hommes porteurs de son message; jamais pourtant il n'a rempli son engagement dans la pleine rigueur des termes et n'a suscité en Israël un prophète comparable au médiateur du Sinaï. Aujourd'hui, il dégage sa promesse et la dépasse infiniment. Ce Jésus : *écoutez-le*.

Et quand la voix eut retenti, les disciples, qui s'étaient jetés la face contre terre, sentirent se poser sur eux une main rassurante. Ils levèrent la tête et virent Jésus seul. Tout était fini.

Car tout n'était qu'un jaillissement en avant dans l'histoire, la transparence, à travers l'existence terrestre, du mystère de la plénitude future de Jésus. La Gloire ne s'installait pas encore en lui. Les Synoptiques ont enregistré, à chaque étape de la vie de Jésus, de ces éclairs subits par lesquels le jour encore caché sous l'horizon surprend et envahit d'un éclat passager la nuit terrestre de Jésus. Ces glorifications de nature fort diverse sont orientées toutes vers la transfiguration essentielle qui suivra la mort : toutes président cette mort et toutes allument les lueurs de Pâques.

A l'âge de douze ans, durant les fêtes de la Pâque, Jésus s'impose pour la première fois à l'attention; en même temps, il énonce sa volonté de séparation d'avec le monde terrestre et de consécration totale au Père : *Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père?* (Lc, 2, 49). La mort et la résurrection viendront consacrer et cette volonté précoce et le premier triomphe.

Au début de la vie publique, une voix déclare Messie et Fils aimé l'homme au-dessus duquel s'ouvre le ciel, sur lequel repose l'Esprit. Pâques élèvera Jésus dans cette sphère céleste, lui conférera cette plénitude de l'Esprit, proclamera sa messianité et sa divine filiation. Pâques sera une résurrection d'entre les morts tout de même que la christophanie du Jourdain est précédée d'une plongée dans les eaux de la pénitence. Dans le baptême de Jésus fut joué, en symbole et comme prélude à la réalité, tout le drame de la mort et de la résurrection.

La victoire de Jésus sur le diable, le service empressé des anges auprès de lui au sortir du jeûne, prophétisent eux aussi. Ils disent la lutte à mort et la victoire, essentielle à la rédemption, qui plaça le Christ au-dessus de toutes les Puissances angéliques et les a toutes attachées à son char triomphal[5]. Si réelle qu'elle fût au désert de la Quarantaine, la victoire n'était pas définitive, et le diable *se retira pour revenir au temps marqué* (Lc, 4, 13), quand viendra *le règne des ténèbres* (Lc, 22, 53), l'heure de la suprême tentation.

Dans la deuxième phase de la vie publique, les christophanies se multiplient; en même temps s'accentuent les traits de leur ressemblance avec l'événement de Pâques.

Pierre se hausse au-dessus des apparences du Christ de chair et au-dessus de sa propre connaissance charnelle, jusqu'à cette vision chrétienne qui sera l'effet de la lumière de Pâques. Il professe la foi en Jésus, Christ Seigneur, comme il la professera devant la foule juive : *Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié* (Act. 2, 36). Pour

5. Cf. Eph., 1, 20 sq.; Col., 2, 15.

que ce présage de sa Gloire garde son vrai caractère, Jésus se hâte d'y attacher la première annonce explicite de son humiliation.

Dans la transfiguration sur la montagne, Jésus tourne les yeux vers son autre transfiguration; Moïse et Élie lui parlent de mort, d'accomplissement, de Jérusalem. A la descente de la montagne, Jésus enjoint aux siens : *Ne parlez à personne de cette vision, avant que le Fils de l'Homme ne ressuscite d'entre les morts.* Ils avaient gravi la montagne en témoins, ils en descendent avec l'ordre de se taire, car leur témoignage devra porter sur un mystère dont la montagne n'avait fourni que l'ébauche.

Au moment de l'engager dans l'ultime phase de sa carrière, Dieu ménage au Christ une nouvelle manifestation de sa Gloire. Un soir de sabbat, Jésus reçoit de Marie, la douce disciple de Béthanie, l'onction et les marques de respect que les saintes femmes ne pourront pas prodiguer à son corps quand, huit jours après, il reposera dans la tombe (Jn, 12, 7). Le lendemain, au matin du premier jour de la semaine, le triomphe de la résurrection se déroule dans sa magnificence, projeté huit jours en avant de l'événement. Jésus entre, en roi de la paix, dans la ville terrestre de Dieu, et la foule acclame : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! Béni le Royaume qui vient de notre père David!* (Mc, 11, 10). La semaine suivante, au matin de ce même premier jour, il sort du tombeau pour lequel il avait reçu l'onction à Béthanie; il entre en *Kyrios* dans la Sainte Cité, dans le Royaume de Dieu, qu'il fonde en y pénétrant.

La cène du jeudi saint est la dernière christophanie terrestre et de toutes les anticipations pascales la plus mystérieuse. Elle est le repas du corps immolé, la communion à la mort de Jésus. Elle est ce repas, annoncé avant[6] l'institution eucharistique, dans la joie d'un vin nouveau, la communauté de table avec le Christ béatifié, la communion à la résurrection de Jésus. Elle est le repas que nous célébrons

6. Cf. P. Benoît, *Le récit de la Cène dans Luc, 22, 15-20*, dans *R. B.*, 48 (1939), 357-393.

haque jour, mais qui, au cénacle, fut célébré sur l'autre ersant de l'histoire, devant la croix.

Toutes ces glorifications sont des projections, des jaillisseents, sur le versant antérieur du temps, de l'éternelle conmmation de Jésus. Déjà, dans l'Ancien Testament, le corps lorieux de Jésus agissait, en avant de sa propre existence rrestre, sur le déroulement de l'histoire qui tendait vers ui : *Tout cela* (les réalités d'Ancien Testament) *n'est que ombre des choses à venir, mais le corps* (qui projette cette mbre), *c'est le corps du Christ*[7] (ressuscité) (Col., 2, 17).

Quand on la replace dans la suite des glorifications terres- es de Jésus, la Transfiguration révèle une totale dépenance à l'égard de l'événement de Pâques, et dans cette pendance se manifeste sa profonde signification. Nous vons du mystère pascal qu'il fut l'investiture messianique Jésus et l'épanouissement de la filiation dans son humaité immolée, grâce à l'emprise glorifiante de l'Esprit-Saint, il fut l'avènement du *Kyrios* universel dont les apôtres nt les hérauts. Nous comprenons dès lors pourquoi la nuée orieuse sur la montagne et la proclamation du Fils, pour-oi la confluence des prophètes sur ce sommet messianique la présence des apôtres. La fresque de la Transfiguration t, par tous les éléments qui la composent, d'une incomrable harmonie.

La Transfiguration éclaire à son tour, de son éclatante mière, le mystère pascal dont cependant elle n'est que le flet. Tout de même, la cène eucharistique explique le mysre de la mort et de la vie nouvelle de Jésus dont elle n'est r ailleurs que la traduction sacramentelle. Car la cène a ux faces, tournées l'une vers l'acte rédempteur qu'elle ticipe, l'autre vers l'ancien rite pascal qu'elle accomplit. le reçoit toute sa réalité de la mort et de la résurrection de sus et éclaire celles-ci de toute la signification du sacrifice du repas de l'agneau.

La Transfiguration de Jésus, bien qu'orientée vers l'ave-

---

7. Cf. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, 268; P. Benoît, dans *La Bible de Jérusalem*, Col., 2, 17.

nir pascal, renferme un souvenir du passé, celui du Sinaï, et apporte à la compréhension du mystère de Pâques toute la richesse de ce souvenir. Elle rapproche la vieille montagne de l'Arabie, avec son alliance et sa loi, du Christ mort et glorifié en qui la religion du Sinaï se consomme et se rajeunit. Elle annonce l'alliance conclue à Sion, la montagne nouvelle, alliance où le Dieu transcendant n'est plus un partenaire extérieur, mais réside à l'intérieur de l'homme, dans le corps de Jésus mort et ressuscité. Elle promulgue une loi nouvelle, tout entière contenue dans ces mots *Écoutez-le.*

F.-X. Durrwell, C.SS.R.

La Vierge Marie, Fille de Sion *

Est-il possible qu'une saine exégèse de l'Évangile de saint
ıc nous demande de penser que, lorsque la Vierge Marie reçoit
message de l'Ange et quand elle chante le *Magnificat*, l'évan-
liste voit en elle la Fille de Sion, qui nous est familière dans
Ancien Testament? Peut-on trouver plus loin dans le même
vangile, ou autre part dans le Nouveau Testament, de plus
nples indications de la même idée? S'il en est ainsi, une
mière importante sera jetée sur la place tenue par la Mère
Jésus dans le plan biblique, et il se peut également que cela
laire le rapport historique où il se tenait vis-à-vis d'elle, et
e vis-à-vis de lui, pendant les années de sa vie à Nazareth et
son ministère.

---

* Je dois toute l'idée maîtresse de ce papier et une grande partie de ses
ails à un article d'un érudit suédois, le Dr. Harald Sahlin de Strängnäs,
itulé : *Jungfrun Maria-Dotter Zion*, paru dans *Ny Kyrklig Tidskrift*, arg.
häft 3-4 (1949, 102-125). Le Dr. Sahlin a eu aussi l'amabilité de m'envoyer
ouvrage *Der Messias und das Gottesvolk* (*Acta Seminarii Neotestamentici
saliensis*, nº XII, Upsala, 1945) dans lequel la même idée est également
veloppée. Cependant, je me trouve moi-même en profond désaccord avec
au sujet de la naissance virginale de Notre-Seigneur et de l'exégèse de
, 1, 34-35, et Matthieu, 1. En conséquence, malgré mon vif désir de pré-
ter en anglais la thèse du Dr. Sahlin sur la Fille de Sion, il devenait clair
je ne pouvais le faire qu'en traitant le sujet moi-même. Ce papier est
ıc de moi; mais j'ai indiqué quelques points principaux où je suis directe-
nt en dette à son égard. Je dois le remercier de son aimable permission de
servir de son travail.

La Fille de Sion dans l'Ancien Testament.

Tout d'abord, il est nécessaire d'esquisser rapidement comment l'expression « la Fille de Sion » et ses variantes apparaissent dans l'Ancien Testament. Elles sont assez fréquentes dans les Livres poétiques ou, plus exactement, dans quelques-uns d'entre eux : Isaïe (en entier), Jérémie, les Lamentations, Michée, Sophonie, Zacharie (dans les deux parties), et quelques psaumes. Les variantes sont : la Fille de Sion, de Jérusalem, de Juda, de mon peuple, de mes dispersés; et, de même, d'Edom, de Babylone, d'Égypte, de Tarsis, de Tyr, de Sidon et même « des armées » (c'est-à-dire de bandes d'invasion) dans Michée, 4, 14. Le mot « vierge » est ajouté assez fréquemment, se référant non seulement à Israël, mais aussi à Babylone et à l'Égypte; une fois dans Amos et quatre fois dans Jérémie, l'expression « la vierge d'Israël » est employée sans qualificatif. Quelquefois, l'expression est accompagnée d'épithètes telles que « opprimée » ou « captive ».

Employée au singulier, l'expression « la Fille de Sion » est ainsi régulièrement utilisée comme la personnification de quelque nation, comme par exemple la personnification de la France dans nos dessins politiques. « La Fille de Sion » et ses variantes sont employées le plus souvent à la troisième personne; c'est ainsi que dans Lamentations, 2, elle revient à plusieurs reprises dans la description des souffrances du peuple de Jérusalem pendant le siège et la captivité de la ville. L'accent se fait plus intime et personnel quand le discours s'adresse à elle, et plus encore lorsqu'on l'entend parler.

Il lui est dit dans Isaïe, 52, 1-2 : *Réveille-toi, réveille-toi, revêts ta force, Sion! Revêts tes habits de fête, Jérusalem, ville sainte ... Détache les chaînes de ton cou, captive, Fille de Sion!* Dans Jérémie, 6, 23, elle est avertie des menaces de ses ennemis; dans Jérémie, 31, 21-22, il lui est enjoint de rentrer chez elle et est appelée *fille rebelle*. Mais quatre passages de caractère messianique sont spécialement importants pour notre étude. Dans Michée, 4, 8, le retour de *l'ancienne domination, de la royauté qui appartient à la Fille de Jérusalem* est promis *à la colline de la Fille*

Sion; et, au verset 10, elle est appelée *femme qui enfante*, ıvrant pour mettre au monde; elle doit être conduite à Babyne, et là, le Seigneur la rachètera. Sophonie, 3, 14-20, contient ıe promesse semblable de délivrance à travers la souffrance; au rset 14, elle reçoit cette recommandation : *Pousse des cris de e, Fille de Sion! Pousse des cris d'allégresse, Israël! Réjouis- et triomphe de tout ton cœur, Fille de Jérusalem!* à la persctive du salut qui vient. De même dans Zacharie, 2, 14 : ıante *et réjouis-toi, Fille de Sion, car voici que je viens pour meurer au milieu de toi*; et Zacharie, 9, 9 (cité par Matthieu, , 5, et Jean, 12, 15) : *Exulte intensément, Fille de Sion! Pousse s cris de joie, Fille de Jérusalem! Voici que ton roi vient à toi.* mparer également Joël, 2, 21 : *Terre, ne crains pas, sois dans llégresse et réjouis-toi, car Yahweh a fait grand!* Dans trois s quatre passages que nous venons de citer (pas dans Sophonie, 14-20), le mot employé par les Septante pour dire « réjouis- » est χαῖρε, comme dans Luc, 1, 28. Le Dr Sahlin estime que njonction faite à Sion de se réjouir à cause du salut qui vient ıit devenue une formule quasi liturgique parce que, dans Lantations, 4, 21-22, elle était employée avec une ironique déri- n à l'égard d'Edom, comme prophétie de ruine finale : *Réjouis- et sois dans l'allégresse, fille d'Edom, qui habite au pays de s! A toi aussi passera la coupe; tu t'enivreras et tu te mettras u. Ton iniquité a pris fin, Fille de Sion. Il ne t'enverra plus exil. Il visite ton iniquité, fille d'Edom; il met à découvert tes hés.*

En deux endroits de l'Ancien Testament, on l'entend parler. ns Jérémie, 8, 19-22, le prophète entend la voix des exilés : *ici que le cri de détresse de la fille de mon peuple m'arrive ne terre lointaine*; et dans Jérémie, 4, 31, sa voix s'élève mme celle d'une femme en travail, comme dans Michée, 4, 10. texte de Jérémie se trouve dans un passage du *Bereshith bba*, que cite le Dr Sahlin : « Comment sait-on que le Messie né le jour même où le Temple fut détruit? Cela se trouve ns Isaïe (66, 7). *Avant d'être en travail, elle a enfanté; avant e les douleurs lui vinssent, elle a mis au monde un enfant le.* Mais à l'heure où le Temple fut détruit, Israël était comme femme en travail, comme il est écrit dans Jérémie (4, 31).

J'entends une voix comme d'une femme en travail, des cris d'an
goisse comme d'une femme qui enfante pour la première fois
voix de la ville de Sion, qui pousse des soupirs et étend les mains
« Malheur à moi ! car mon âme succombe aux coups des meur
triers ! »

Finalement, le Dr Sahlin cite, d'après Esdras (2, 4), la vision de la femme qu'on voit se lamenter de sa stérilité (9, 38; 10, 5); après trente ans de mariage, elle a mis au monde un fils, et il est mort le jour de ses noces. Le prophète lui dit qu'elle ne doit pas se lamenter si amèrement pour une douleur personnelle, alors que *Sion, notre mère à tous, est accablée de douleur et si humiliée* (10, 7). Puis, comme il lui parle des douleurs d'Israël, se produit un brusque changement (10, 25); sa face resplendit, la terre tremble et la femme disparaît, mais *une cité bâtie* (10, 27) apparaît à sa place. L'ange Uriel explique alors au prophète que la femme qu'il a vue était Sion et que l'histoire qu'elle lui a racontée signifiait qu'après trente (*i.e.* 3000) années, Salomon avait bâti le Temple, mais que la destruction de la cité et du Temple avait suivi. A présent, cependant, il ne devait plus avoir de crainte, car Dieu lui avait montré Sion dans sa gloire future (10, 38-59).

Ainsi, dans l'Ancien Testament, l'expression « la Fille de Sion » désigne Israël souffrant et attendant la venue du salut de Dieu; elle est aussi représentée parfois comme la femme qui enfante. La personnification aide le poète à pénétrer, par son imagination, la souffrance, la foi et l'espérance du peuple de Dieu. Il y a là une idée qui demande à être poursuivie : jusqu'où le même effort de pénétration de la foi et de la souffrance d'Israël en tant que groupe apparaît-il dans les psaumes que nous prenons communément pour la description des souffrances de quelque individu? Par exemple, le psaume 6 doit-il être lu en réalité comme l'expression des sentiments de la Fille de Sion? Mais notre objet immédiat est de savoir si l'idée de la Fille de Sion réapparaît dans la réalisation du Nouveau Testament.

Fille de Sion dans le récit de la Nativité.

Dans Luc, 1, 28, l'ange Gabriel salue la Vierge Marie avec
mots χαῖρε κεχαριτωμένη. Χαῖρε est-il un terme habituel de
utation ? Il est employé comme salutation dans Matthieu, 26,
27, 29; 28, 9; Marc, 15, 18; Jean, 19, 3; mais jamais dans ce
s par Luc qui, dans 10, 5 et 24, 36, emploie le mot de l'Ancien
stament : « paix ». Ou bien signifie-t-il, comme dans les pas-
es de l'Ancien Testament qui ont été cités, « Réjouis-toi » ?
« Réjouis-toi, toi vers qui le χάρις divin est venu, toi qui es
autement honorée en recevant la bénédiction prévue. » L'Ange
dresse à elle comme à la représentante d'Israël, à la Fille
Sion, et lui apporte ce joyeux message : l'heure tant désirée
enfin venue. Il continue : *Le Seigneur est avec toi*, une expres-
n employée quelquefois dans les harangues des Prophètes à
aël, comme dans Isaïe, 41, 10; Jérémie, 46, 28 : *Ne crains pas,*
je suis avec toi.

Mais Marie est bouleversée, elle ne comprend pas quel est ce
ire de salutation (29). Elle est soumise, *ne crains pas* (cf.
l, 2, 21, cité plus haut); elle a trouvé χάρις devant Dieu et
tera un Fils, dont le nom sera Jésus et qui sera appelé le Fils
Très-Haut; et il régnera sur la maison de Jacob pour toujours,
le trône de David. Elle demande : *Comment cela se fera-t-il*
sque je ne connais pas d'homme ? moi qui suis une vierge
t juste fiancée, et non encore mariée, de sorte que je n'ai
encore eu de rapports avec un mari ? La réponse est : « Le
t *Ruach* viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te pren-
sous son ombre (ἐπισκιάσει); aussi l'enfant, le saint enfant
-t-il appelé Fils de Dieu. » Le mot grec traduisant « prendre
s son ombre » se trouve dans Exode, 40, 35 (Septante), pour
ler de la Nuée couvrant de son ombre le Tabernacle, et dans
thieu, 17, 5; Marc, 9, 7; Luc, 9, 34, au sujet de la Nuée de la
sence lors de la Transfiguration; dans tous ces cas, le mot
gne la *Shekhinah*. L'Esprit qui devait venir sur elle était
prit promis au Roi Messie (Isaïe, 11, 2; 61, 1) et au peuple
échiel, 36, 27; Joël, 2, 28). Il est vrai que, dans les écrits
reux, il n'est pas dit que la *Shekhinah* ait reposé sur un indi-

vidu; mais il en était nécessairement autrement dans le ca unique de la venue du Fils de Dieu. Ainsi, d'après saint Jean la *Shekhinah* fut révélée quand *le Verbe s'est fait chair et habité* (ἐσκήνωσεν) *parmi nous, et nous avons vu sa gloir* (*Kabod*). Par conséquent, ici, dans Luc, 1, 35, la venue du divi *Ruach* et de la *Shekhinah* sembleraient être exactement les terme nécessaires pour décrire la naissance, non de quelque prophè ou autre serviteur de Dieu, mais du Fils de Dieu lui-même venan naître parmi les hommes comme un homme véritable. Nou pourrions, en vérité, nous poser la question : si une telle idée éta présente, y aurait-il une autre manière de l'exprimer dans terminologie hébraïque?

Le signe donné à Marie dans les versets 36-37 est d'un st entièrement biblique. De même que dans le cas de la naissan d'Isaac de la vieille Sarah il avait été dit : *Y a-t-il rien qui s étonnant de la part de Yahweh?* (Genèse, 18, 14), de même, ma tenant, la vieille Élisabeth va enfanter, et la même phrase e employée : *Rien n'est impossible à Dieu.* Marie n'hésite p davantage et se remet entièrement pour que le dessein div puisse se réaliser pleinement en son corps.

Les termes employés par l'évangéliste dans le récit de l'Anno ciation semblent ainsi justifier l'exégèse qui a été donnée i c'est-à-dire que la pensée de la Fille de Sion était présente l'auteur du document araméen ou hébreu, dont on suppose gén ralement qu'il est sous-jacent à Luc, 1 et 2, et à Luc lui-mêm

De même, c'est en tant que Fille de Sion que Marie chante *Magnificat.* Son chant d'action de grâce ne doit pas être con déré, à notre manière moderne, comme une affaire toute perso nelle, mais dans le style biblique, où il se confond avec l'acti de grâce du peuple élu, de telle sorte qu'Israël s'exprime travers elle. Dieu a *jeté les yeux sur la bassesse de sa servant* le mot signifie exactement « condition humiliée » et non « hum lité », de même que dans 2 Esdras, 9, 45, et 10, 7, il nous parlé de « l'état humilié » de Sion, de sa « douleur » et de s « humble condition ». *Toutes les générations me diront bienhe reuse;* car *heureux les yeux qui voient ce que vous voyez!* c choses que *bien des prophètes et des rois* n'ont pas eu la perm sion de voir (Luc, 10, 23); *Dieu a exalté son serviteur Isra*

ivant les promesses faites aux ancêtres. Le Dr Sahlin remarque
e l'action de grâce d'Anne pour la naissance de Samuel, dans
Samuel, 2, est interprétée dans le *Targum* prophétique comme
chant d'Israël.
On peut faire une autre remarque dans les récits de la nativité
de l'enfance dans Luc. Après son *Nunc dimittis*, Siméon dit :
is ! Cet enfant est fait pour la chute et le relèvement d'un
nd nombre en Israël; il doit être un signe en butte à la con-
diction, — et toi-même, un glaive te transpercera l'âme, — afin
e se révèlent les pensées intimes d'un grand nombre (2, 34-35).
us avons l'habitude de prendre les mots concernant le glaive
nme une prophétie de douleurs qui devraient fondre sur Marie,
qualité de Mère d'un tel Fils, et il se peut qu'après tout ce
t correct; dans ce cas, ils constituent une sorte de parenthèse
ns la prophétie de la mission du Messie. Mais il vaut mieux
demander s'il n'est pas, ici, question d'elle comme symbole
sraël; dans ce cas, le sens est : Siméon se réjouit de voir le
ut que la Fille de Sion a désiré voir. Mais le Fils de l'Homme
ait être un signe pour cette génération (Luc, 11, 30); par sa
nue, les cœurs allaient être sondés en Israël, car sa parole
ait un glaive acéré, comme celui du serviteur du Seigneur dans
ïe, 49, 2, et le glaive transpercerait l'âme d'Israël; la com-
nauté d'Israël serait divisée pour ou contre lui, et les pensées
bien des cœurs seraient soumises à un jugement, et beau-
ıp tomberaient, et beaucoup parviendraient à la résurrection
ἀστασιν), à la nouveauté de la vie.

autres références à la Fille de Sion dans saint Luc.

Les traces de référence à la pensée de la Fille de Sion ne sont
aussi nettes dans le reste de l'Évangile de saint Luc que dans
récit de la nativité. Mais si Luc l'avait vue là, c'est qu'elle
ait partie de sa perspective; et des signes prouvent qu'il en
it informé plus que les autres synoptiques.
Mais nous devons repartir avec une remarque du Dr Sahlin sur
Pesikta d'Rab Kahana, 22, 2 : « L'éclat du vêtement dont un
r Dieu revêtira le Messie brillera d'une extrémité du monde

à l'autre... Et Israël dira : « Bienheureuse l'heure où le Messi est né, bienheureux le sein de la mère de qui il est né, bienheu reuse la génération qui verra ces choses, bienheureux l'œil asse fortuné pour le contempler. Oui, en vérité, bienheureux e Israël; quel salut lui est réservé ! » Si dans sa substance ce text est pré-chrétien, il illustre d'une façon remarquable plus d'un parole d'Évangile. Luc, 11, 27-28, y gagne une référence me sianique. Là, une femme profère au sujet de la Mère de Jésus et plus encore à son sujet, une béatitude de vraie tournure sém tique : *Heureux les flancs qui t'ont porté et les seins qui t'o allaité !* Il réplique : *Heureux plutôt ceux qui écoutent la par de Dieu et l'observent !* On ne peut pas donner aux mots u référence purement individuelle et personnelle; l'expression e ployée par la femme reflète l'espérance de la Fille de Sion, la réponse de Jésus contient un avertissement, de peur q l'Israël à qui vient le Messie ne comprenne pas le sens de parole de Dieu qu'il annonce.

Puis il y a Luc, 8, 19-21, avec les parallèles Matthieu, 1 46-50, Marc, 3, 31-35. *Sa mère et ses frères vinrent alors le tro ver, mais ils ne pouvaient l'aborder à cause de la foule. On l'i informa : « Ta mère et tes frères se tiennent dehors et voudraie te voir. » Mais il leur répondit : « Ma mère et mes frères, ce so ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique !* (Luc; cf., 11, 28 : *ceux qui écoutent la parole de Dieu et l'obse vent !*) Il passe de la pensée de la famille naturelle qui fut sienne à celle de la famille spirituelle de la communauté me sianique, représentée par ceux qui sont réunis autour de lui. est important de remarquer que non seulement Luc assimile l mots de la réponse de Jésus à ceux de 11, 28, mais introdu également dans son texte le verbe « voir » : *Ta mère et tes frèr se tiennent dehors et voudraient te voir.* Nous avons remarqu dans le passage rabbinique que nous venons de citer combi Israël désire voir le Messie. Nous pouvons comparer Luc, 2, 26 il a été révélé à Siméon qu'*il ne verrait pas la mort avant d'av vu le Messie du Seigneur*; 2, 30 : *Mes yeux ont vu ton salu* et, 10, 23 : *Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez !* l choses que les prophètes et les rois ont en vain désiré voir. Sa Luc semble ici employer le verbe « voir » non comme un syn

yme incolore de « rencontrer », mais comme un mot chargé une haute signification.

Un autre texte de Luc, 13, 16, contiendrait peut-être une allu- on à la Fille de Sion, bien qu'ici il ne se réfère pas spéciale- ent à Marie. Jésus a guéri, le jour du Sabbat, une femme qui ait *toute courbée et ne pouvait lever la tête complètement* (13,); et il justifie son acte près des Pharisiens par ces mots : *Et tte fille d'Abraham, que Satan a liée voici dix-huit ans, il n'eût s fallu la délier de ses chaînes le jour du Sabbat !* L'expression fille d'Abraham » est assez fréquemment employée dans la térature rabbinique en parlant d'Israël. Bien plus, il est tout fait naturel que Jésus voie dans la femme affligée qui se tient vant lui non seulement un individu souffrant, mais un « type » la nation d'Israël malade à qui il vient apporter la guéri- n et le salut. Nous pouvons nous souvenir du psaume 146, 7-8 : *fait justice aux opprimés... Il rend les aveugles voyants*; *Le igneur relève les courbés*, comme d'un texte sous-jacent à Mat- ieu, 11, 5; Luc, 7, 22 : *Les aveugles voient et les boiteux mar- ent*, etc. De même qu'il considérait chaque exorcisme comme conflit personnel avec Satan (Marc, 3, 23-27; Luc, 11, 17-22), même la guérison de cette femme pourrait aussi bien être à fois un exemple typique et un symbole de son ministère tout tier. Il déclare que le Sabbat est le jour qui convient pour cela; rce que, pour Israël, est maintenant venu le véritable Sabbat, ec sa guérison et sa paix.

Fille de Sion dans saint Jean et saint Matthieu.

L'idée exprimée par le terme « Fille de Sion » apparaît-elle tre part dans le Nouveau Testament? Nous pensons tout de ite à l'Apocalypse, 12, 1-2 : *La femme enveloppée de soleil* fante, comme la Fille de Sion dans Michée et Jérémie; elle est n l'Israël du milieu de qui le Messie est né; mais elle est en me temps Marie, parce que le Messie est né et qu'elle a été mère.

Dans l'Évangile de saint Jean, Jésus rencontre deux fois sa

mère, bien qu'elle ne soit nommée ni dans l'un ni dans l'autre cas, pas plus que dans l'Apocalypse, 12. Dans chacun de ces cas aussi bien que dans cet Évangile, il semble qu'un sens spirituel soit caché derrière le sens naturel et que la Mère de Jésus soit à la fois la Marie de l'histoire et la représentante de l'antique Israël la Fille de Sion. L'exposé du Dr Sahlin est le suivant : Aux noces de Cana, elle lui dit : *Ils n'ont point de vin* (Jean, 2, 3); et « le vin », dans la pensée juive, est souvent un symbole de l'Age Nouveau, du Royaume de Dieu. Ici donc, la Fille de Sion exprime son désir ardent de renouveau eschatologique que le Messie accomplira; mais il réprimande son impatience, car son heure n'est pas encore venue. Néanmoins, il accomplit le miracle du vin. L'attente de la Fille de Sion du renouveau messianique et sa préparation ont hâté le temps; le vin est là, d'une façon miraculeuse, et c'est le premier signe que donne Jésus manifestant sa gloire, et ses disciples croient en lui (2, 11). Elle est décrite comme la Mère de Jésus, et il l'appelle « Femme »; nous pouvons comparer l'emploi de « Femme » dans la vision de 2 Esdras, 9, 38, et de « Sion notre mère » (10, 7).

Dans Jean, 19, 26-27, les mots « Femme » et « Mère de Jésus » sont employés de la même manière. Il ne faut pas voir cette scène uniquement comme un événement actuel, mais comprendre qu'elle a en plus une signification symbolique. Jésus dit à sa Mère : *Femme, voilà votre fils*, et à saint Jean : *Voilà votre mère*, les recommandant ainsi l'un à l'autre. Ce n'est pas assez de dire que Jésus porte une affection spéciale et personnelle à saint Jean comme au disciple qu'il aimait; ceci est une interprétation psychologique moderne qui peut bien être étrangère à la pensée de l'évangéliste. D'ailleurs, l'arrière-plan de la phrase se trouve dans des textes de l'Ancien Testament tels que Isaïe, 41, 8 : *Toi Israël, mon serviteur, Jacob, que j'ai choisi, race d'Abraham mon ami*, et Isaïe, 42, 1 : *Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu, en qui mon âme se complaît*. Comme Israël était l'élu de Dieu et son fils bien-aimé, de même est Jean, dont le nom signifie « Dieu est bon »; Jean représente le peuple messianique, l'Église du Christ. Dès lors, sur la croix, Jésus recommande l'un à l'autre sa Mère et son disciple bien-aimé; la Fille de Sion et sa propre communauté messianique; l'antique peuple de Dieu et le

ouvelle Église se tiennent côte à côte, comme mère et fils. Sion ppartient maintenant à l'*Ecclesia* et l'*Ecclesia* est le véritable éritier de Sion. L'antique peuple de Dieu a terminé son rôle, t la Nouvelle Alliance du Christ et de l'Église remplace l'Ancienne Alliance de Yahweh avec Sion. De là vient qu'il est tout aturel qu'un peu plus tard Jésus profère son τετέλεσται : *c'est onsommé.*

Ainsi, dans la première des deux scènes johanniques, la Fille e Sion est confrontée avec le Messie dont la gloire est manifese par sa présence; dans la seconde, la Fille de Sion est remplacée ar l'*Ecclesia*, le nouveau peuple messianique de Dieu, l'Église.

Il y a enfin le récit de la nativité dans Matthieu, 1, 18-25. out le récit présuppose nettement la naissance virginale; il est mpossible d'imaginer l'existence d'un récit antécédent auquel idée de la naissance virginale aurait été incorporée par l'Évanéliste, car si on retire du récit tout ce qui a trait à la naissance rginale, il n'en reste rien. Cependant, l'intention de l'Évangéste n'est pas de prouver la naissance virginale de Jésus d'après prophétie d'Isaïe, 7; car toute tentative de ce genre n'aurait absolument rien de convaincant, puisque le texte hébreu Isaïe, 7, 14, emploie *ha 'almah*, la jeune femme, et non *ha ethulah*, la vierge; et, de plus, l'insistance de l'Évangéliste orte nettement sur les deux noms de l'Enfant : Jésus qui *rachèra Israël de toutes ses fautes* (du psaume 130, 8) et *Emmanuel*, ieu avec nous. Ce nom d'Emmanuel a une grande importance our l'Évangéliste, car il réapparaît dans les derniers mots de n Évangile : *Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à fin du monde.* De même qu'en ce qui concerne la naissance irginale il semblerait que l'Évangéliste ne cherche pas à prouver, ais accepte simplement la tradition connue.

Peut-être avons-nous trouvé une réponse à l'embarrassante uestion : pourquoi les Septante ont-ils traduit *ha 'almah* par vierge » ? Pensaient-ils à la Vierge Fille de Sion, de qui le essie devait naître ? Il est entendu que dans les temps prérétiens. Isaïe, 7, 14, aurait été interprété dans un sens messianique. Mais il serait difficile de penser qu'un tel passage ait été nis dans les collections juives de prophéties messianiques qui èlèvent au total à quatre cent soixante, et il ne serait pas du

tout surprenant qu'il ait été rayé de la liste à l'ère chrétienne ainsi que tout ce qui y faisait allusion.

La Vierge Marie a-t-elle conscience d'être « La Fille de Sion »?

Toute exégèse correcte doit commencer par un effort de compréhension de la mentalité de l'écrivain; ce n'est qu'après cela qu'on peut, avec certitude, tirer des conclusions au sujet des événements qu'il rapporte. Nous avons essayé de montrer que l'identification de la Mère de Jésus avec la Fille de Sion était dans l'esprit de saint Luc et était connue des autres écrivains du Nouveau Testament. Mais on a tout lieu de penser que c'était dans l'esprit de Notre-Seigneur lui-même et de sa Mère: car les idées dont nous nous sommes occupés appartiennent entièrement à la pensée du judaïsme palestinien dans lequel il a grandi. En vérité, nous pouvons dire que, si Notre-Seigneur savait être lui-même le Sauveur promis par les prophètes et le réalisateur de l'espérance d'Israël, il devait inévitablement interpréter les textes prophétiques concernant la Fille de Sion à la lumière de ce qui s'était accompli dans sa propre naissance; et que, s'il était né d'une vierge, sa Mère devait inévitablement considérer sa propre vocation à la lumière des prophéties parlant de la Fille de Sion qui devait enfanter.

L'Église, reconnaissant la naissance virginale, l'a naturellement hautement honorée, elle qui fut choisie par le Dieu d'Israël et de l'humanité pour que d'elle il pût prendre une chair humaine; car, si l'Incarnation du Fils de Dieu est l'événement central de l'histoire du monde, sa mère humaine remplit une fonction cosmique. Les controverses les plus âpres se sont furieusement élevées autour de la vénération accordée à Marie; le fond de l'opposition a toujours été que, sous l'influence des cultes païens renforcée par une identification erronée qu'on a fait d'elle avec la divine Sagesse, la Mère de Jésus serait en effet traitée comme une déesse. Néanmoins, une sage orthodoxie insiste toujours sur le rapport étroit qui existe entre Marie et l'Église, qui est le Corps du Christ, point qui échappe souvent à la vision des opposants.

Sur ce point précis, l'identification de Marie avec la Fille de

ion (c'est-à-dire avec l'Église de l'antique Israël qui, une fois espérance messianique accomplie, devait devenir le Corps du hrist) peut contribuer à faire disparaître ce qui pourrait choquer, en remettant le culte rendu à Marie en rapport direct avec la radition biblique; elle est la floraison de l'arbre d'Israël, la emme qui fut, au plein sens du mot, « une Israélite en vérité ». eci est suffisamment traditionnel; l'une des antiennes du 15 août a salue comme la Fille de Jérusalem; et le Dr Sahlin cite une ymne de Pâques dans la liturgie de saint Jean Chrysostome : L'ange dit à celle qui fut hautement favorisée : Réjouis-toi, ierge pure, et je répète réjouis-toi; ton Fils s'est relevé le troième jour du tombeau; lève-toi, notre lumière, toi, la Nouvelle érusalem. » Il se réfère également à un autel du XVe siècle de église de Burs, dans l'île de Gotland, dans la Baltique, où le hrist est représenté couronnant sa Mère; la couronne a la forme u mur d'une cité avec tours et créneaux. Ceci est d'une saine pologie, car celle qui chante le *Magnificat* en action de grâce our la naissance du Messie est en même temps la Marie historique et la représentante de l'Israël de Dieu qui avait ardemment ésiré sa venue.

A.-G. Hebert, S. S. M.

Traduit de l'anglais par F. Roret.

La traduction employée pour les textes de Zacharie, Psaumes, Ézéiel, Luc, Matthieu, Marc, l'Apocalypse est celle de la Bible de Jérulem, éditions du Cerf. Pour les autres textes, la traduction choisie t celle du chanoine Crampon.

LA PIÉTÉ EUCHARISTIQUE ET LA MESSE

A propos d'un grand livre

Si l'on suit, au cours des siècles, l'évolution de la piété eucharistique ou le développement de la théologie de la messe, l'on observe que l'histoire, ici ou là, subit un mouvement de flux et de reflux par rapport à certains points essentiels de la piété ou de la doctrine.

Au début de l'ère chrétienne, la messe est conçue avant tout comme une eucharistie, c'est-à-dire une action de grâces, une « montée » vers Dieu de nos dons et de nos hommages. A partir du XII[e] siècle, l'accent est mis sur le don de Dieu que la messe représente, et celle-ci est conçue comme une « descente » du Christ sur l'autel.

Les premiers chrétiens s'attachent à ce que symbolise le pain; les pasteurs expliquent que ce pain signifie et opère l'unité des chrétiens dans le Christ et qu'il assimile chacun d'eux à notre Sauveur. Vers le bas Moyen-Age et à la Renaissance, oubliant tout symbolisme, oubliant que le Christ a pris du pain et non autre chose, on s'attache surtout à la « présence » du Christ dans les espèces sacramentelles. Le regard de la foi perd de vue peu à peu le corps glorieux du Christ au ciel pour ne plus considérer le Christ que sous les espèces de ce sacrement exclusivement. Il est vrai, certes, que ce sacrement « contient » le Christ, mais on ne voit plus que ce qu'il contient; on ne voit plus ce qu'il signifie, ni la manière dont le Christ est « contenu ».

La dévotion qui s'attache à la « présence » du Christ subira elle-même un mouvement de flux et de reflux. Très répandue et très forte à la fin du Moyen-Age, elle commence à trouver son équilibre aux XV^e^, XVI^e^ siècles dans les réformes catholiques, surtout en Italie, mais elle est vivement combattue par la « Réforme » de Luther qui, par ses excès mêmes, empêchera les réformes catholiques de donner tout leur fruit. On observe alors, dans les milieux catholiques, un certain raidissement de la dévotion à la « Présence réelle », particulièrement dans les saluts et les processions du Saint-Sacrement, parfois au détriment d'une saine intelligence de la messe elle-même. Aujourd'hui, nous assistons à une réaction inverse. Pour revaloriser la messe, les milieux catholiques, surtout de jeunes, mésestiment la dévotion aux saluts du Saint-Sacrement. Cela est assez normal : c'est le risque de toute réaction d'être irraisonnée et exagérée. Mais ce serait une grave erreur que d'abandonner cette précieuse dévotion de l'Adoration. L'histoire des « Réformes » schismatiques nous apprend que là où l'on n'adore plus le Saint-Sacrement extérieurement, pour lui-même, on finit par retirer à la communion elle-même tout contenu réel et par ne plus y voir qu'un simple symbolisme [1].

Nous pourrions faire les mêmes remarques à propos de tous les aspects de la liturgie ou de la dévotion eucharistique : la communion fréquente, la participation des fidèles à la messe, le sens du sacrifice, la part du sacrifice personnel, l'emploi de la langue vulgaire, etc.; nous constaterions toujours ce lent mouvement de flux et de reflux. Cela signifie que le peuple de Dieu entre lentement et difficilement dans un si grand mystère. Il avance par tâtonnements; quelquefois même, il fait des faux pas qui ne laissent pas d'être à leur manière instructifs.

Ce mouvement de pendule n'est d'ailleurs pas terminé aujourd'hui; que nous le voulions ou non, nous sommes prisonniers de notre siècle et de notre manière particulière de vivre la religion. Il y a des aspects de la messe qui se sont plus ou moins

---

1. Cf. A. Duval, *Le Concile de Trente et le culte eucharistique*, Anvers. Ce chapitre si éclairant et si net, publié dans les *Studia Eucharistica*, à l'occasion du 7^e^ centenaire de l'institution de la Fête-Dieu, a été tiré à part (1946).

affadis dans la conception moderne du sacrifice et dans la pratique actuelle. Il suffit de songer au thème du *Repas* dans la messe ou à celui de l'*Action de grâce* qui sont pourtant essentiels. Il y en a d'autres que nous avons mieux mis en valeur : celui de l'efficacité du sacrifice eucharistique par exemple, ou celui du sacré. Mais il y a un avantage que nous confère aujourd'hui sur les autres siècles la connaissance de l'histoire, c'est celui d'être capable de prendre conscience de ce que les siècles passés nous ont légué et de savoir plus exactement ce que notre dévotion, notre liturgie et notre théologie ont gagné et ont tant soit peu perdu. Grâce à la connaissance historique, la théologie qui était elle-même autrefois victime du mouvement de pendule de la dévotion eucharistique (quels sont les manuels du siècle dernier qui parlent du premier fruit de la messe qui est l'*Unité* des chrétiens?) peut aujourd'hui réfléchir sur ce qu'elle a été, sur ce qu'elle est, se critiquer, et atteindre ainsi à une intelligence plus saine du mystère eucharistique. C'est l'immense mérite du livre du P. J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*[2], de nous apporter les instruments de cette critique.

Mais pour juger sainement de l'histoire, il ne suffit pas de noter les temps forts et les temps faibles de telle ou telle dévotion eucharistique. Quel avantage avons-nous à savoir que le XIVe siècle fut le « temps fort » des processions du Saint-Sacrement, le « temps fort » de la dévotion à la « Présence réelle » si nous ne voyons que cette dévotion correspond à une certaine mésestime d'autres éléments de l'Eucharistie et si nous ne savons évaluer théologiquement cette mésestime par rapport à cette dévotion, et inversement? Il faut connaître l'enseignement du magistère,

---

2. J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Explication génétique de la messe romaine, t. I, Aubier, 1951, 318 pp.

Le malheur des temps eut au moins ceci de bon qu'il permit à l'éminent professeur d'Innsbruck de mettre au point cet ouvrage capital. Le P. Jungmann, en effet, commença ses recherches lorsque le scholasticat des PP. Jésuites où il était professeur fut fermé en octobre 1939. Il les mena pendant toute la durée de la guerre. Le premier volume de la traduction française, qui doit en comprendre trois, vient de paraître. On sait que les travaux du P. Jungmann sont pour une part importante dans la récente décision romaine qui rétablit la vigile pascale.

cueillir à chaque époque les décisions disciplinaires et suivre
ntement l'histoire de la liturgie depuis les origines jusqu'à nos
urs. Nous discernerons ainsi tout au long de la trame histo-
que de la messe ce qui est essentiel et permanent et ce qui
t dû à certaines causes fortuites et accidentelles; ce qui est
pression de la foi de l'Église et ce qui est dévotion d'une
oque ou d'un pays, voire coutume d'un monastère héritée
r hasard; ce que l'Église a défendu au prix de ses martyrs,
ême si cela était liturgiquement d'institution récente, et ce pour
oi l'Église a montré un attachement moindre. Ainsi décou-
irons-nous les éléments tout à fait essentiels et les éléments
jacents à l'intérieur de notre messe romaine actuelle, alors que
en souvent celle-ci nous apparaît sans relief — ou dans un
ief égal — depuis le psaume *Judica me* jusqu'aux invocations
Cœur Sacré de Jésus. Nous allons tenter de donner une idée
cette découverte progressive en faisant rapidement l'esquisse
maître ouvrage que nous voulons dès maintenant présenter,
n que nous n'en ayons encore que le premier volume.

Dans la première partie de son livre, le P. Jungmann décrit
volution de la messe depuis le premier siècle jusqu'aujour-
hui. La messe prend son origine à la sainte Cène du jeudi
nt, c'est-à-dire en un repas juif de la pâque, où Notre-Seigneur,
annonçant sa fin prochaine, se donne lui-même en nourriture
es apôtres. Puis il ajoute : *Faites ceci en mémoire de moi.*
Les disciples n'attendent point la pâque de l'année suivante
ir renouveler ce repas du Seigneur. Si le repas pascal était le
s sacré de tous, chaque repas avait chez les Juifs le privilège
tre un acte religieux, présidé par le père de famille et pourvu
rites déterminés. C'est sur la trame de ce repas, ordinaire mais
ré, pris selon les rites juifs, que vont se dessiner les premiers
ments de la liturgie eucharistique. Selon ces rites, les consé-
tions et les eucharisties sont divisées, celle du pain venant au
but, celle du calice venant à la fin.
Peu à peu, les éléments du repas profane, longtemps conservés
ns certaines liturgies, disparaissent. Les deux « eucharisties »
rapprochent au point de ne plus faire qu'une action de grâces.

Puis ne conservant plus du repas que les stricts éléments de la consécration, l'assemblée chrétienne cesse de venir à un festin pour venir à une pure célébration religieuse. Les éléments essentiels en sont dès l'origine : la préface, le *Sanctus*, la consécration et l'anamnèse. L'espace s'agrandit avec le nombre des chrétiens, les tables disparaissent, sauf celle du président qui n'a besoin que d'être fort modeste (à peine un mètre carré jusqu'au XII^e^ siècle). Bientôt enfin, la liaison du repas eucharistique au soir de la journée se relâche, et l'eucharistie tend à se célébrer le matin. C'est alors qu'elle rencontre une autre célébration préexistante, la liturgie du matin, composée surtout de lectures et qui, accolée à l'eucharistie transplantée du soir au matin, formera l'Avant-messe. Telles sont, en gros traits, les lignes de l'évolution au cours des deux ou trois premiers siècles.

La messe, à cette époque, est conçue avant tout comme une « eucharistie », c'est-à-dire une action de grâces des dons reçus et en même temps comme une offrande, mais une offrande spirituelle, car l'oblation du Christ qui doit signifier notre don intérieur n'a plus besoin de dons extérieurs. Les premiers chrétiens insistaient sur le caractère « spirituel » du sacrifice de la messe. C'est en tout lieu et sur toute table que pouvait se célébrer le sacrement de la Cène.

Aux III^e^ et IV^e^ siècles, nous possédons des documents clairs et certains qui nous permettent de mieux jalonner désormais les étapes de l'évolution. Ce sont la *Tradition d'Hippolyte* pour la messe romaine au III^e^ siècle, l'*Euchologe de Sérapion* pour la messe à Alexandrie au IV^e^ siècle, les *Constitutions apostoliques* pour la messe à Antioche, etc. A Rome, la belle ordonnance de la liturgie atteindra son apogée au VII^e^ siècle.

Pendant ce temps, dans tout l'empire franc, se forment des liturgies dont les détails sont caractéristiques de la dévotion celte et de la sensibilité franque. Mais au VIII^e^ siècle, se crée à travers l'empire un mouvement — d'ailleurs inspiré et soutenu par l'empereur — en faveur de la liturgie romaine. Les monastères, les églises particulières, les cathédrales vont à Rome copier les livres liturgiques et essaient naïvement de s'y conformer chez eux. C'est la « romanisation » de toutes les liturgies impériales.

liturgie romaine ne sortira pas indemne de cette opération. une part, elle ne sera pas toujours comprise; il n'est pas facile effet de retrouver une liturgie à l'aide des seuls livres qui la glent, et c'est en méconnaître des éléments importants que de recevoir sans l'avoir vécue dans le pays et dans le peuple de n origine. D'autre part, comme on pouvait le prévoir, la sen-bilité et la mentalité franques résisteront ici ou là à cette trans-antation et y ajouteront peu à peu des éléments autochtones. is une chose aura définitivement passé qui pourtant n'était pas cessaire (comme le prouve l'institution de la messe romaine slave par les saints Cyrille et Méthode), ce sera l'usage de la gue latine, dont les effets seront immenses au cours des cles. On en tirera, au moins immédiatement, toute une théorie la discipline de l'arcane, dont le fondement, on le voit, est gile.

Lorsque la messe « romano-franque » ainsi constituée refluera s Rome, au X^e^ siècle, en un temps où Rome est en déclin de liturgique, elle s'imposera. La messe romano-franque devient messe romaine elle-même et, à partir de là, continue son évo-ion au sein de toute la chrétienté. Elle ne sera « fixée » défini-ement qu'au XVI^e^ siècle par Pie V.

La marque « franque » qui demeure aujourd'hui encore est ez facilement discernable. Elle témoigne ordinairement d'une té plus sensible et moins rationnelle que celle de l'ancienne me et aussi plus individualiste. Elle fait preuve en même temps ne tendance à accentuer le caractère dramatique de la messe. e rappelle également, faut-il l'ajouter, certaines circonstances temps où il fallut combattre des hérésies déterminées. Énumé-s brièvement, pour le mieux voir et comprendre, les éléments notre héritage franco-celte.

C'est dans la tradition gallicane que tout d'abord la séparation ntre l'autel et le peuple, entre les clercs et les laïcs, entre les teurs de la plénitude du sacerdoce et la communauté », bien elle n'ait jamais été oubliée dans l'Église, « tend à devenir plus en plus tranchée, et l'on peut même parler d'une barri-e entre les deux » (p. 116). L'autel est poussé contre la

muraille, au fond de l'église, la chaire change de place, les sièges du clergé également. C'est le prélude d'une évolution où le jubé formera un véritable mur de séparation. La fonction du prêtre est mise en un plus haut relief, mais en même temps on perd de vue la relation entre l'Eucharistie et l'unité de l'assemblée. Le rite de la fraction du pain, si important à l'origine, tombe en désuétude : le canon, que l'on comprend de moins en moins puisqu'il est en latin, est dit maintenant à voix basse, et on l'entoure des voiles du « mystère » (p. 117).

A partir du IX^e^ siècle, l'usage se répand du pain non fermenté on en vient à préférer des petites hosties blanches et rondes qui ont un aspect moins « ordinaire » que celui des pains de chaque table familiale et qui permettent de ne perdre aucune parcelle. On communie dorénavant à genoux en tendant la langue où le prêtre n'a qu'à poser l'hostie, tandis qu'autrefois on recevait le pain consacré dans la main. La patène, de ce fait, perd une partie de ses usages et devient toute petite.

A cette époque, l'Eucharistie perd un peu son caractère d'action de grâces, de montée vers Dieu et est conçue comme une épiphanie, une manifestation ou une descente de Dieu sur l'autel. Les « apologies », c'est-à-dire les prières où le prêtre confesse avec abondance ses fautes et son indignité, se multiplient tout au long de la messe et même avant, pendant que le célébrant revêt les ornements. D'une façon générale d'ailleurs, il y a tendance à multiplier les prières : les prières privées du prêtre au cours de la messe, mais aussi bien les collectes qui tendent, comme toute la messe, à devenir également « privées ». Là où la tradition romaine ne comportait qu'une « oraison » avant l'épître, on en permettra jusqu'à sept. La messe est de plus en plus l'affaire privée du prêtre, et le peuple, qui n'entend plus et ne comprend plus, y vient comme à un « spectacle » (p. 161). Il vient pour « voir ». Cette nouvelle conception de la liturgie amène tout naturellement la multiplication des gestes du prêtre (l'élévation, les agenouillements, les baisers à l'autel, etc.), du matériel de la célébration (cierges, encens, trônes, baldaquins, etc.). On attribue des couleurs différentes aux différentes fêtes, les ornements prennent un aspect plus hiératique, on met une croix sur

chasuble, etc. En même temps se développe une interprétation
ute nouvelle de la liturgie, l'interprétation allégorique selon
quelle chaque geste a une signification qui se rapporte à un
ystère du Christ.
On peut dire qu'au XIII[e] siècle la messe est dorénavant « axée
r un nouveau centre » (p. 158). L'essentiel ou du moins le
incipal, pour la piété des fidèles, n'est plus l'oblation du Christ
on Père, c'est l'élévation pendant laquelle on *contemple* avide-
nt le Christ. Certes, nous ne pouvons voir du Christ que le
ile sacramentel, mais « l'homme du moyen âge, avide de voir,
it fixer avidement son regard sur le sacrement » (p. 156). Il en
père d'ailleurs des effets merveilleux. Le rite de l'élévation
mplifie, s'entoure d'agenouillements, de sonneries, et l'estime
la contemplation va si loin qu'on la place avant la commu-
on et que l'on se demande « si le pécheur qui ose regarder la
nte hostie ne commet pas un nouveau péché grave » (p. 159).
allèlement se développent les « saluts du Saint-Sacrement »
r lesquels un nouvel objet liturgique sera créé : l'ostensoir.
le Saint-Sacrement est entouré de plus en plus de respect et
doration, les fidèles s'en nourrissent de moins en moins.
Enfin, avec les gestes, avec l'extériorisation, avec l'interpréta-
n allégorique, se développe la « musique d'accompagnement ».

Il fallait mettre bon ordre à tout ce débordement de « dévo-
ns » où les grandes lignes de la liturgie eucharistique se trou-
ent peu à peu effacées ou rendues moins visibles. Le Concile
Trente y travailla. On consulta les vieux livres, toutes les
ources » dont on disposait, et, en 1570, Pie V imposa à toute
hrétienté, exception faite de quelques cas privilégiés, le nou-
u « missel romain ». C'était une réforme inouïe et dont on
peine à se faire une idée de nos jours. Le travail avait été
né avec conscience et probité, et le bénéfice du changement
t immense. Néanmoins, le nouveau missel souffrait encore
bien des lacunes; l'idéal du retour à la *pristina sanctorum*
rum norma, à certains égards d'ailleurs critiquable, aurait
essité d'autres moyens de documentation que n'en pouvaient
nir les historiens du XVI[e] siècle, surtout en quelques années,
ussi d'autres connaissances liturgiques et d'autres conditions

communautaires. « Le dialogue entre le prêtre et les fidèles n'était donc pas rétabli. Pendant des siècles encore, le peuple fidèle sera invité à voir plus qu'à entendre, encore moins à participer.

A partir de 1570, en effet, la liturgie de la messe est fixée. Elle ne peut plus bouger. La diffusion du missel, grâce à l'invention de l'imprimerie, s'impose maintenant à tous les diocèses de la chrétienté, et défense est faite d'y rien changer. La vie liturgique a terminé sa croissance. Au lieu de liturgistes, nous aurons bientôt des rubricistes et des canonistes de la liturgie.

Mais, si la forme de la messe s'est stabilisée, c'est *autour* d'elle que va se poursuivre l'évolution. La messe qui continue à être la chose du prêtre s'entoure alors de prières nouvelles, de rosaires ou de concerts. Si le peuple chante le *Credo* par exemple, c'est de moins en moins en accord avec le prêtre qui peut continuer à dire la messe et célèbre l'offertoire pendant ce temps-là. Même l'extérieur de l'église change. C'est là surtout peut-être que se manifeste la vitalité de l'époque « baroque »[3]. L'église devient une « grande salle de fêtes » ornée de tapisseries comme pour un spectacle grandiose qu'elle présente en effet. L'autel s'efface devant le rétable qui attire l'attention, ou devant les gloires, les angelots suspendus, ou devant le tabernacle.

---

3. L'art baroque, aussi bien que la littérature, les cérémonies, les fêtes que l'esprit baroque a suscitées, furent éminemment vivants et populaires en effet. Trop vivants sans doute pour s'épanouir en France où le jansénisme sévissait. Le baroque cependant eut aussi ses défauts et de graves. Sur sa *signification*, on lira les très intéressantes remarques de P. Roques et P.-R. Régamey dans *La Maison-Dieu*, n° 26, 1951. Faute de pouvoir faire de longues citations, que l'article du P. Régamey mériterait, livrons au moins cette notation qui rejoint la perception du P. Jungmann sur les églises baroques : « Le rite romain s'est habilement arrangé pour n'avoir plus besoin d'espace, même quand il est « solennel ». La vraie solennité est passée aux marbres des murs, à toute cette dispersion de splendeurs, aux chants sans rapports avec les textes ni les rites, aux violons. [...] L'espace saint est autre, tumultueux d'épisodique que la rue. Ces églises trouvent moyen d'être tout à la fois un divertissement pieux pour ces oisifs que saint Philippe s'était ingénié à distraire, un asile cordial pour les lassitudes de la vie (peut-être même pour de fortes brisures du cœur), sûrement, un décor de fête pour la vanité des puissants et pour la naïve gentillesse démonstrative d'un peuple maintenu en état de minorité » (pp. 157-158).

On assiste bien au XVIII[e] siècle à quelques essais de réformes
holiques, mais elles ne résistent pas au mouvement de « res-
ration » du XIX[e] siècle. On peut dire que les plus grandes
ormes depuis le Concile de Trente datent du début du XX[e] siè-
; l'une a consisté à mettre un « missel » *traduit* entre les mains
chaque fidèle; l'autre, dont Pie X a eu l'initiative, a été le
our à la communion fréquente. Immenses bénéfices, mais qui
nt pas encore aboli le mur de séparation entre le peuple et la
liturgie » réservée pratiquement au clergé[4]. « Jadis, écrit
Mayer, la liturgie était explication de la religion, elle était
édication et catéchisme; nous sommes aujourd'hui dans la
uation désagréable d'avoir à expliquer ce qui devrait expliquer
t le reste, et d'avoir à susciter l'intérêt pour ce qui devrait
:housiasmer et captiver ! » (cité page 211). Citation qui traduit
elque chose de vrai, mais qu'il faudrait pourtant nuancer,
rce que l'Église, de tout temps, a expliqué la liturgie. Que l'on
reporte, par exemple, aux *catéchèses mystagogiques* de saint
rille de Jérusalem au IV[e] siècle. Cela tient à ce que « l'expli-
ion de la religion » qu'il y a dans la liturgie n'est pas une
blication de type rationnel. La liturgie traduit la doctrine,
nme la vie d'un homme traduit toutes les théories sur la vie.
faudrait plutôt dire que c'est la théorie qui essaie de traduire
« mystère » de la vie, et que la théologie tâche de traduire
mystère liturgique. Il reste pourtant vrai que l'Église nous
nsmet l'enseignement de son message révélé et par les « dis-
rs » de son magistère et par sa vie liturgique dont le contenu
trinal traduit, mais dépasse aussi, toute formulation ration-
lé.

Dans la seconde partie du tome, l'auteur analyse successive-
nt l'histoire des « noms de la messe », l'histoire de la partici-
ion communautaire à la messe et les formes de cette parti-

La séparation liturgique n'est malheureusement pas la seule. Nous héritons XIX[e] siècle, où l'édifice religieux lui-même commence à se distinguer ar un air anachronique et prétentieux ». Il ne parle plus « la langue de oque » (Régamey, *op. cit.*, p. 145).

cipation, l'histoire des temps de la messe et de ses lieux d célébration.

Les noms successifs que les chrétiens ont donnés à la mess sont caractéristiques de la manière dont ils comprenaient le mys tère eucharistique, ou tout au moins de l'aspect privilégié sou lequel ils le considéraient. Au premier siècle, on l'appelle l *Fraction du pain*, le *Repas du Seigneur*, l'*Eucharistie*, c'est-à-dir l'*Action de grâces*. Tertullien, saint Cyprien, aux IIe et IIIe siè cles, parlent de *sacrifice*, d'*oblation*. Les Syriens emploient u mot qui signifie l'*Approche de Dieu*. Les Arabes, les Abyssi l'appellent *le Sacré*, ou *la chose sacrée*. Aux IIIe et IVe siècl encore, on l'appelle le *Dominicum*, ce qui signifie à la fois l'ins tution du Seigneur et la célébration du dimanche. Chez les Gre on l'appelle le *Service* public de Dieu (la liturgie). On l'appelle encore l'*Action sacrée* ou l'*Œuvre sacrée*, la *Réunion* (la Synaxe Enfin, au Ve siècle, un mot commence à faire fortune et s'imp sera à l'Église latine, ce sera la *messe*.

Il est paradoxal, constate le P. Jungmann, que le mystèr eucharistique qui était, pour un saint Augustin par exemple, grand « Signe de l'Unité » — *Signum unitatis* — soit aujourd'h désigné par un mot qui signifie la dispersion — *missa*. Mais mot de messe appliqué au mystère eucharistique a une signi cation beaucoup plus riche que ce que nous en laisse percevo son étymologie. La *missa*, c'était, en effet, autrefois, le « renvoi de l'assemblée, et, à ce titre, le mot convenait pour désigner l clôture de la célébration eucharistique, aussi bien que celle d tout autre office. Or, cette conclusion de la cérémonie, ce renvo ne se faisait pas sans un acte religieux : « L'Église, avant d laisser partir ses enfants, les attirait à elle encore une fois maternellement, pour les bénir » (p. 219). Ici, c'était une béné diction, là, une imposition des mains sur chaque membre d l'Assemblée, là enfin, une cérémonie plus complexe. Ainsi, mot de *missa* signifiait et la conclusion de l'office et la cérém nie, ou bénédiction, qui célébrait en quelque sorte cette conclu sion. Il en vint à désigner la bénédiction elle-même et tou bénédiction et, par extension naturelle du terme, toute cérémon à l'église. De même que nous disons aujourd'hui « bénédiction

our « Salut du Saint-Sacrement » (p. 219). L'office eucharis-
que, du fait qu'il contenait plusieurs « renvois » (des catéchu-
ènes, des fidèles) et qu'il était riche de toutes sortes de « béné-
ctions », eut finalement le privilège de retenir pour lui seul
nom. Pour ces mêmes raisons aussi, on l'employait de pré-
rence au pluriel et l'on parlait de *missae* ou de *missarum*
llemnia (Grégoire le Grand). Le mot, à l'origine, a un sens tout
oche du terme grec-copte ἁγιοσμός et signifie : la « *Célébra-*
on dans laquelle est sanctifié le monde » (p. 220).

Si riches qu'ils soient, les « noms » de la messe sont loin
pendant d'épuiser son contenu religieux. Une enquête chez les
res et les théologiens nous révèle des aspects nouveaux et
nombrables. La messe est le mystère de la Passion et de la
ort du Sauveur, et, comme cette Passion elle-même, la messe
t, à sa manière, à la fois Témoignage (Confession), Obéissance,
éconciliation, Rédemption, Combat, Victoire, Entrée dans la
oire, Sacrifice sans tache, Alliance, Pâque. Elle est aussi Repas
cré; cet aspect est même « fondamental », bien que la théologie
uisse se demander s'il est « essentiel ». Le « sacrifice » de la
esse se présente sous les espèces et d'un repas — c'est un repas
crificiel — et d'un sacrement — c'est le sacrement du Sacrifice
Christ.

On n'a pas fini de disserter pour savoir comment le sacrifice
l'Église s'insère dans le sacrifice du Christ ou se relie de
elque manière à lui. L'histoire de la liturgie et des participa-
ns communautaires à la messe suggère au P. Jungmann d'heu-
ses solutions. La messe est le sacrifice des fidèles, l'oblation
peuple, que vient assumer le Christ en son propre sacrifice.
sacrifice des fidèles n'est pas aboli, il est assumé à l'intérieur
sacrifice du Christ, il est achevé, rendu parfait. A ce propos,
uteur remarque justement que les anciennes fonctions de
vêque, président de l'Assemblée eucharistique et vicaire du
rist auprès d'elle, sont aujourd'hui normalement remplies par
curé, chef de l'église.

Nous ne nous étendrons pas sur l'histoire des formes de la
esse et des participations communautaires dont il faudrait sui-

vre avec l'auteur tout le détail. Relevons seulement les conclusions qui sont capitales.

L'auteur distingue dans l'histoire trois « formes » de messes :

1. La première, celle où la messe trouve son expression privilégiée, est la forme pontificale, solennelle et communautaire. Toute la communauté chrétienne est rassemblée autour de son évêque; c'est le sacrifice de l'Église du lieu. Tous les membres du clergé y sont, aussi bien que tous les fidèles, et tous « célèbrent » la messe. L'auteur relève des exemples de fidèles, de femmes en particulier, qui sont dits « célébrer » la messe parce qu'ils viennent y participer en y accomplissant leur rôle propre.

L'occasion est fournie au P. Jungmann de faire une digression sur la concélébration, et il remarque justement que les rites de notre messe d'ordination dont l'origine est tardive (XIII^e siècle) ne sont pas destinés à en faire une « concélébration », mais simplement à faire participer les nouveaux prêtres à toutes les fonctions de l'ordre qu'ils viennent de recevoir. L'ancienne concélébration se reconnaît plus aisément, selon l'auteur, dans la messe actuelle du jeudi saint que dans la messe d'ordination.

Mais revenons à la messe solennelle et pontificale. L'auteur nous montre les étapes successives de cette messe que nous retrouvons aujourd'hui en partie dans la grand'messe solennelle d'un simple prêtre. Les multiples diacres et sous-diacres ne sont plus qu'un diacre et qu'un sous-diacre, mais de nombreux rites sont demeurés qui étaient autrefois le privilège de l'évêque. La messe solennelle actuelle n'est donc pas une forme postérieurement solennisée de la messe du prêtre, mais un dérivation tardive de la messe pontificale.

2. La deuxième forme historique, dont notre grand'messe chantée, sans diacre ni sous-diacre, est l'héritière, a ses origines dans la grand'messe collégiale ou monastique. L'auteur montre que la naissance de cette deuxième forme est très différente de celle de la première, encore que des influences diverses aient beaucoup rapproché aujourd'hui toutes les formes de la messe, au point qu'on ne les distingue plus et que la législation canonique

tuelle, en ce qui concerne les ornements, les lieux de la célé-ation, les servants, etc., est sensiblement la même pour toutes.

A l'origine de cette « forme » — c'est-à-dire aux messes des paroisses rurales », dépendances éloignées de l'Église épisco-le, desservies par un simple prêtre accompagné d'un diacre d'un autre clerc —, la participation du peuple est restreinte. s d'introït, pas d'offertoire, pas de communion. La foule endant chante le *Sanctus* qui est de la plus ancienne tradition. is tard, des emprunts à la messe épiscopale feront ajouter ntroït, le *Kyrie*, les antiennes, le *Gloria*, le *Credo*, l'*Agnus Dei* contribueront à assimiler cette seconde « forme » à la pre-ère.

3. La troisième forme historique de messe est la messe privée solitaire dont l'origine est à chercher dans les célébrations à micile des tout premiers siècles. La pratique courante des sses quotidiennes, des messes « votives » (c'est-à-dire des sses à intention particulière), à partir du VIII[e] siècle, donne-nt une grande faveur à cette sorte de célébration. Elle est aussi l'origine de la multiplication des autels dans les églises, comme, certaines périodes, de la multiplication des prêtres, ce qui était venu nécessaire pour satisfaire aux « intentions » des fidèles. partir du XIII[e] siècle, on imposera au moins un servant, même messes votives. Aujourd'hui où les hautes formes liturgiques nt tellement dévalorisées, ce type de messe est souvent consi-é comme *le* type de la messe. C'est sur ce type que la théologie vent étudie « la messe », et c'est elle fréquemment qui devient messe dominicale des églises particulières.

Si l'histoire des formes de la messe nous montre que la messe vée est traditionnelle et légitime, on peut regretter cependant elle ait pris tant d'expansion, au point de jouer le rôle de sse collégiale, c'est-à-dire de messe communautaire dans la oisse, le dimanche.

Mais la messe privée pose encore d'autres problèmes que nous ferons que mentionner : celui des honoraires et celui qui respond à « l'idée que célébrer soi-même la messe, même ne voyant que sa propre vie religieuse, est d'une valeur plus nde que d'assister à la messe d'un autre » (p. 284).

L'auteur étudie ensuite le rôle que l'Église a confié au peuple fidèle au cours de la messe : nécessaire contribution historique aux problèmes modernes de la participation. Certes, il ne pourrait être question aujourd'hui de « renvoyer » avant l'offertoire les catéchumènes. Cependant le problème demeure d'une certaine ségrégation, ou d'une certaine « pureté » de l'assemblée. L'évolution des mœurs a amené beaucoup de curés en France à mettre à la porte de leurs églises des affiches concernant la nécessaire bonne tenue à l'église; certains n'hésitent pas à refuser la communion aux femmes qui n'ont pas « au moins une mantille sur la tête ». Cependant, la « pureté » de l'assemblée n'est pas d'abord une question de bonne tenue, c'est une question de foi et de connaissance religieuse commune, et c'est aussi une question de charité. Autrefois, on fermait les portes après l'entrée et on ne les rouvrait que pour la bénédiction solennelle de la fin (pp. 288-289), mais il serait aujourd'hui intolérable d'être sévère envers une assemblée à qui l'on impose déjà extérieurement la pure passivité comme à un spectacle. On ne peut être exigeant sur la qualité ou la tenue des participants que si on ne les maintient pas dans une attitude purement passive.

L'histoire nous apprend quels sont les éléments traditionnels de la participation et leur importance hiérarchique. Ce sont d'abord les acclamations, l'*Amen* surtout, qui est comme l'applaudissement religieux du peuple; le chant ou la récitation des hymnes, *Sanctus*, *Benedictus*, du verset correspondant au répons du *Kyrie*, du *Gloria*, du *Credo*. Ce sont la procession d'offertoire, le baiser de paix; c'est la nécessaire discipline des attitudes pendant la prière : mains levées, bras en croix ou mains jointes, station debout, inclinations; l'agenouillement, qui est devenu l'attitude générale, est tardif. Et de même la « session » qui devint surtout nécessaire quand la prédication se développa et changea l'équilibre des parties liturgiques (XVI^e^ siècle). A ce égard, — l'expérience l'a montré — les chaises et les prie-Dieu actuels de France et des pays anglo-saxons encombrent et gênent plutôt qu'ils n'aident, un retour à la participation effective des fidèles.

L'histoire des « temps » de la messe est aussi pleine d'ense

nements. A l'origine, on ne célébrait que le dimanche. Puis ux jours de fête. Au IV^e^ siècle, à Rome, pendant le carême, on ût les jours de stations, le mercredi et le vendredi, par une esse publique. Mais avant le IV^e^ siècle, on ne trouve aucune esse publique quotidienne.

Cependant, au cours du moyen âge, l'envahissement des mes- s « votives » à l'église, et non plus à domicile ou ailleurs, va 'acer les différences entre la messe publique et la messe privée. messe se multipliera tellement qu'il faudra que des règle- ents interviennent pour imposer qu'une seule messe soit dite r jour et par prêtre.

Quant à l'heure de la célébration, la coutume s'établit, entre IV^e^ et le VI^e^ siècle, de dire la messe à la troisième heure, au oins pour les fêtes, à la neuvième les jours de jeûne, à la ième les jours semi-festifs. Mais ce règlement tombe sous verses influences, surtout la coutume des messes votives, et les bitudes des ordres mendiants au XIII^e^ siècle.

Cette leçon d'histoire amène ici l'auteur à discuter la question derne de la « messe du soir ». Le P. Jungmann pense que la sse du soir du dimanche devrait être célébrée le samedi soir, moment où commence liturgiquement le dimanche (comme lendemain du Sabbat chez les Juifs).

Les dernières remarques du livre concernent le lieu de la ébration. Le P. Jungmann rappelle quelle a été la « liberté ématique » de l'Église à l'égard des lieux, pour le culte ou la ébration eucharistique.

> Une des nouveautés les plus révolutionnaires du christianisme fut de libérer le culte de ses attaches à des lieux déterminés, montagnes saintes ou bois sacrés pleins de mystère, ou même de ses attaches avec le Temple de Jérusalem, pour le transporter partout où les fidèles se rassemblaient devant Dieu; car c'est le peuple des fidèles qui, désormais, est lui-même le vrai temple de Dieu (2 Cor., 6, 16; 1 Cor., 3, 16)... Ce n'est ni sur le Garizim ni à Jérusalem qu'il faut chercher le vrai sanctuaire, mais partout où les vrais adorateurs adorent Dieu en esprit et en vérité (Jn, 4, 21 ss.) (p. 307).

Il est significatif que le mot grec *Ecclesia*, qui évoque l'assemblée, en soit venu à nommer l'édifice dans les langues latines, tandis que le mot *Kuriakon* donné à l'édifice ait servi à désigner aussi bien l'assemblée dans les langues anglo-saxonnes (*Die Kirche, The Church*, etc.). Le peuple saint lui-même et aussi l'âme chrétienne sont le temple de Dieu.

En dehors des exigences canoniques qui sont d'ailleurs demeurées fort discrètes (pierre d'autel ou antimension), le culte chrétien n'a besoin que de deux choses pour la messe : « un support pour les Saintes Espèces, un lieu pour la réunion du peuple ». D'où une variété très grande des édifices, des mobiliers d'église, de la place donnée à chaque chose dans l'église. A l'origine, le « centre » de l'église était la chaire de l'évêque. Ensuite, ce fut l'autel, jusqu'à ce que celui-ci à son tour, vers le X^e^ siècle, fut refoulé jusqu'au fond du chœur.

Aujourd'hui, où la messe quotidienne est pratique courante pour beaucoup de fidèles, où la présence d'un autel du Saint Sacrement est devenue une exigence heureuse de la piété[5], les dispositions du lieu devraient tenir compte d'abord des nécessités de la réunion dominicale, tant pour la participation au sacrifice que pour la prédication, ensuite des besoins de la dévotion individuelle tant pour la messe quotidienne — qui souvent serait mieux à sa place dans une chapelle latérale, plus restreinte — que pour l'adoration et la visite intime du Saint-Sacrement. Les grandes églises baroques où les lignes de l'autel, au fond du chœur, s'estompent sous la masse du rétable ou des gloires se prêtent fort bien au spectacle, mais sont malcommodes, tant pour une participation effective à la messe dominicale que pour les exigences d'intimité de la piété privée. Les problèmes de spiritualité rejoignent ici ceux de l'art sacré[6].

---

5. *Le cérémonial des évêques* prévoit que le Saint-Sacrement ne sera pas conservé à l'autel majeur. Ces dispositions, trop souvent méconnues, s'accordent pourtant avec l'exigence d'intimité que requièrent les « visites au Saint-Sacrement ».

6. Le revue mensuelle *L'Art Sacré* (Éditions du Cerf) n'a cessé depuis quelques années de traiter ces problèmes. Nous pourrions la citer toute.

Sans attendre les deux autres volumes de l'ouvrage du P. Jungmann, nous pouvons évaluer dès maintenant ce qu'il apporte à la astorale actuelle et à la vie spirituelle des chrétiens de notre mps. Il nous permet de nous situer dans ce mouvement de flux de reflux dont nous parlions au début, et d'évaluer par rapport une saine tradition les pratiques et les dévotions eucharistiques jour.

A cet égard, nous voyons que nous sommes encore tributaires la piété du Moyen-Age, qui mettait l'accent sur le don reçu En-Haut, sur la « descente » de Dieu et sur la Présence réelle, aucoup plus que sur l'action de grâces, la « montée » vers eu de l'offrande du Christ et de la nôtre. Nous sommes tributires en partie du siècle où se « fixa » notre messe romaine tuelle, c'est-à-dire des conditions communautaires, liturgiques psychologiques de cette époque, et de la science historique l'on pouvait y posséder. Nous sommes redevables enfin à la été « baroque », malgré les mérites de cette époque, d'une ofonde séparation établie entre la table du sacrifice et le peuple int des convives, entre l'autel et l'assemblée, entre le sacerdoce les fidèles.

L'évolution, d'ailleurs, ne semble pas terminée. La vie ne rrête pas. Ou, du moins, si les formes de la vie liturgique rent « fixées » au XVI^e^ siècle, la vie spirituelle se donna d'aues formes, parallèles, qui, peu à peu, accaparèrent toute la sève la piété. Comme un arbre que l'on empêche de s'élever et nt le tronc et les branches poussent dans tous les sens. Il ne t certes pas médire de tant de dévotions, liturgiques ou paraurgiques — saluts du Saint-Sacrement, chemin de croix, rore, élévations sur les plaies du Christ, exercices de méditation, votions particulières de certaines familles spirituelles ou dévons à certains saints, dont les statues remplissent de plus en s l'église : sainte Marguerite-Marie, saint Antoine de Padoue, nte Thérèse de l'Enfant-Jésus, sainte Bernadette, etc., et qui ont nné tant de beaux fruits. Et, somme toute, il vaut mieux dire rosaire pendant la messe que d'entendre un concert, fût-il

donné par de grands artistes, ou d'écouter roucouler des chanteuses. Plus instruits que certains réformateurs catholiques du XVI[e] ou du XVIII[e] siècles, nous aurons garde également de mésestimer la valeur de la dévotion qui s'attache à adorer le Saint-Sacrement exposé. Même si cette dévotion publique ne date pas des origines du christianisme, le prix que l'Église y a attaché et y attache encore, le sang des martyrs dont le nom est lié à la défense de cette piété « catholique » (je pense en particulier à saint Jean de Gorcum et à ses compagnons martyrs), la présence parmi nous d'ordres et de congrégations d'adorateurs ou d'adoratrices du Saint-Sacrement, nous sont une suffisante leçon où l'estime que nous devons garder des saluts du Saint-Sacrement et de toutes les dévotions analogues.

Il reste que la « réaction » contre ces formes nouvelles de la piété est souvent fondée. Ce n'est ordinairement pas l'existence de telle ou telle dévotion qui est un mal, ou une erreur, c'est la rupture d'équilibre que, par leurs excès, elles provoquent entre les éléments traditionnels de la piété[7]. Il se peut bien que la

---

7. Nous avons entendu une fois une religieuse d'une congrégation « adoratrice » nous expliquer son rôle de la manière suivante : « Nous remplaçons la Sainte Vierge auprès de Notre-Seigneur. » D'après le contexte de la conversation, la religieuse ne semblait pas soupçonner d'une part que Notre-Seigneur n'existait pas que sous les seules apparences du pain eucharistique et d'autre part, que la Sainte Vierge vivait près de lui en son âme et en son corps glorieux.

Qui n'a entendu d'autre part, comme nous l'avons entendu, cette exclamation d'une pieuse personne ; « Le ciel, c'est beau, mais ne plus pouvoir communier ! » On rapporte que le Curé d'Ars lui-même s'écria en recevant le saint Viatique : « C'est triste de communier pour la dernière fois ! » La sainteté n'est pas en cause et peut s'allier parfois à de graves méprises. L'Eucharistie est un viatique, la pâque est un passage; elle nous soutient pour autre chose vers quoi nous allons et que nous désirons : la vision face à face au delà des signes, des symboles et des voiles.

On pourrait indéfiniment multiplier ces exemples. Dans la dévotion populaire, la hiérarchie exacte des valeurs entre messe, communion, salut du Saint-Sacrement, expositions, processions est souvent, encore aujourd'hui, méconnue. Il vaut la peine de reproduire ici les quelques lignes que le fondateur du mouvement liturgique belge, Dom L. Beauduin, écrivait déjà en 1921 (*In Q.L.P.*, VI, 1921, p. 82).

> Il y a... une hiérarchie très importante à respecter entre ce triple objet de la piété eucharistique, symbolisée par l'autel, la table sainte et le

nsibilité de ceux qui réagissent soit moins portée à telle ou
le attitude religieuse qu'ils dénoncent, mais ce qui est en cause
plus profond : il s'agit de la santé même de la vie spirituelle
de l'équilibre de ses éléments. Aussi faut-il souhaiter avec
uteur que la *vie* liturgique puisse continuer sa croissance sur
grand arbre de la Tradition, et qu'elle puisse canaliser en
elque sorte la sève généreuse qui s'écoule en tant de formes
lées et souvent aberrantes parce qu'elles n'ont plus de règle.
lex orandi, qui est la règle de la foi et de la vie spirituelle des
rétiens, n'est pas celle que représente toute dévotion privée,
e est celle de l'Église qui, au travers de toutes les cultures,
toutes les mentalités, de toutes les sensibilités, de toutes les
ngues, de toutes les époques, n'a jamais fini d'exprimer la
ère qu'elle porte en son cœur. L'Église est en mal chronique
expression liturgique. Aussi, écrit le P. Jungmann, « par de
ltiples tentatives, au cours de sa longue histoire, l'Église s'est
rcée de modifier et d'améliorer la liturgie de la messe... Elle
saurait renoncer, à l'avenir, à ce devoir pressant et jamais
evé » (p. 26). L'importance des nouvelles dispositions à pren-
ne se mesure pas seulement au fait qu'il y a des centaines
milliers d'autels où se célèbre chaque jour la messe ou au
qu'une centaine de millions de chrétiens — pour ne pas être

---

tabernacle. L'Eucharistie est avant tout une action sacrificatoire; elle acquiert toute sa valeur et réalise le but principal de son institution dans l'*acte* lui-même que nous appelons la sainte messe; acte concret et limité qui s'accomplit d'après les rites fixés par le Christ lui-même ou par son Épouse, et qui cesse lorsque ces rites sont achevés. L'autel est donc le centre du culte eucharistique.

La sainte communion est la participation la plus étroite et la plus complète à cet acte divin que la messe reproduit, à savoir : le saint Sacrifice de la Croix. Ce serait donc rapetisser la sainte communion que de la présenter comme une réalité distincte et indépendante. Son excellence lui vient au contraire du fait qu'elle se confond avec la sainte messe et nous fait participer le plus largement possible aux fruits du sacrifice de la Croix : *Mortem Domini annuntiabitis donec veniat.*

La sainte messe et la communion sont donc les actes essentiels du culte eucharistique bien compris. Les exercices de dévotion destinés à rendre hommage à la sainte Réserve doivent occuper une place secondaire en regard de ces objets essentiels.

y aurait encore un excellent usage à faire aujourd'hui des *Explications uelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, Bossuet écrivait il y a trois siècles.

trop optimiste — assistent à la messe chaque dimanche, elle vient de ce que la messe est au cœur du christianisme, puisqu'elle est « la forme du testament de Jésus », le sacrement de cette alliance nouvelle et éternelle qui est la source permanente de notre vie nouvelle [8]. Notre messe apparaît-elle comme une sorte de contrat divin, où le peuple saint uni dans le Christ rend grâce avec lui au Père et reçoit chaque dimanche les fruits inépuisables de l'Alliance ?

A.-M. Henry, O. P.

8. Le P. Bouyer dit fort bien, en conclusion de ses *Réflexions sur le mouvement liturgique* (*Dieu vivant*, n. 19, p. 101) : « Rien qui menace davantage de figer ce qui reste le plus vivant dans la liturgie qu'un « réformisme » anarchiste, éveillant à bon droit les craintes de ses gardiens naturels; mais rien non plus qui risque davantage de surexciter la démangeaison de réformes incongrues qu'un conservatisme qui empêcherait de boire aux sources pour les empêcher de couler et de se répandre. »

Étapes
le mon chemin vers Dieu[1]

siste à la messe.

Mes contradictions intérieures disparaissaient, mais seulement en théorie, non en pratique; non par manque de bonne volonté, mais parce que j'étais encore complètement enchaîné et esclave de mes péchés et de mes liens.

la position était précaire : j'étais mon propre guide et l interprète des suggestions de la grâce. C'est merveille j'aie jamais atteint le port !

n août, j'obéis enfin à une impulsion qui me travaillait uis quelque temps. J'allais, chaque dimanche, à Long nd passer la journée avec la jeune fille pour laquelle ais rentré précipitamment d'Olean; et chaque semaine, nd approchait le dimanche, j'étais rempli du désir gran- ant de rester en ville et d'assister à un service religieux lconque.

'avais d'abord pensé à essayer des Quakers; il m'était é, depuis l'enfance, un préjugé favorable sur eux, que la ure de William Penn n'avait pu détruire.

---

[1] Ces pages sont extraites de l'ouvrage de Thomas Merton, *The seven sto- mountain*, dont la traduction française par Marie Tadie doit paraître pro- nement aux Éditions Albin Michel sous le titre : *La nuit privée d'étoiles.*

Naturellement, à mesure que progressait ma thèse, u
courant beaucoup plus fort commença à se faire senti
m'entraînant beaucoup plus impérativement vers l'Égli
catholique. Vint un jour où la force qui me poussait devi
irrésistible ! Je téléphonai à mon flirt que je ne pouvais all
la voir, et décidai, pour la première fois de ma vie, d'all
à la messe.

La première fois de ma vie? C'était vrai. J'avais pas
plusieurs années en Europe, j'avais été à Rome, visité d
milliers de cathédrales et d'églises catholiques, et je n'av
jamais entendu la messe. Lorsqu'on célébrait un office da
les églises que je visitais, je fuyais toujours, rempli d'u
farouche et protestante panique.

Ce que je ressentis ce jour-là est inoubliable. En m
d'abord, cette impulsion douce, forte, agréable, pure, q
disait : « A la messe! A la messe! » C'était tout nouveau
très étrange, cette voix qui semblait m'inspirer, cette ferm
conviction intérieure grandissante de ce que je devais fair
Elle avait une suavité, une simplicité que je m'expliqua
mal. Lorsque je lui obéis, elle ne triompha pas, et ne m
piétina pas dans sa hâte furieuse d'enlever sa proie; elle m
fit avancer avec sérénité dans une direction déterminée. M
sentiments ne lui cédèrent pas sans peine : j'avais vraime
un peu peur d'entrer dans une église catholique, délibér
ment, avec d'autres, de m'asseoir et de m'exposer aux my
térieux périls de cette cérémonie bizarre et puissante appel
leur « messe ».

Dieu choisit un très beau dimanche. Comme c'était
première fois que j'étais sobre, un dimanche, à New-Yor
je fus surpris de l'atmosphère saine et paisible des ru
désertes de la ville. Le soleil flamboyait, resplendissant. E
sortant, je remarquai, au bout de la rue, un jaillissemen
de verdure et, de l'autre côté, la rivière bleue et les colline
de Jersey.

Broadway était désert. Un tram solitaire passa à tou
vitesse devant Barnard College et l'École de journalism
Puis, du haut de la haute tour riche et grise de l'égli
Rockefeller, d'énormes cloches se mirent à sonner, ce q

ndait bien service à la petite église en briques du *Corpus risti*, cachée derrière le Collège des Instituteurs dans la e rue.

Que la petite église toute neuve semblait étincelante ! Le eil luisait sur les briques nettes; les gens, par la porte nde ouverte, pénétraient dans l'ombre fraîche, et, aussi, mes souvenirs des églises de France et d'Italie me revinnt. La richesse et la plénitude de l'atmosphère catholique, cette religion que j'avais comprise et aimée étant enfant, revint tout à coup : j'allais maintenant, pour la première s, la connaître vraiment, alors que je n'en avais jusalors aperçu que la surface extérieure.

L'église était gaie, propre, avec de hautes fenêtres simples, colonnes et des pilastres blancs et un sanctuaire simple bien éclairé, de style un peu éclectique, mais beaucoup ins dénaturé que dans la moyenne des églises catholiques éricaines. Elle avait un certain caractère dix-septième, torien, avec une nuance de simplicité coloniale américine : mélange saisissant et original. Mais bien que je fusse ché, sans même y penser, en pénétrant dans l'église, le qui m'impressionna le plus fut que l'église était pleine, olument pleine. Il y avait non seulement des vieilles nes et des vieux messieurs avec un pied dans la tombe, is des hommes, des femmes et des enfants, appartenant outes les classes de la société, et beaucoup d'ouvriers et uvrières accompagnés de leurs familles.

ur un des bas-côtés, au fond, je découvris un endroit que pérai caché; et sans génuflexion, je m'agenouillai. Je arquai alors une ravissante jeune fille de quinze ou seize , à genoux, très droite, priant avec ferveur. Je fus très pressionné de voir que la prière pouvait être simplement, r un être jeune et beau, la principale et vraie raison de ir à l'église. Sa tenue reflétait, non le désir de se faire arquer, mais ses convictions; si elle n'avait pas la prode concentration d'un saint, elle était cependant absorbée s ses prières, au point de ne pas s'apercevoir de ceux qui touraient.

Quelle révélation que de voir réunis tant de gens ordi-

naires, plus conscients de Dieu que de leurs voisins : venu là, non pour étaler leurs chapeaux ou leurs vêtements, ma pour prier, pour remplir un devoir religieux, non un devo humain ! Car ceux mêmes qui étaient peut-être là par qu'ils s'y sentaient obligés étaient au moins libres de cett gêne qui règne dans les églises protestantes, où les gens son réunis en tant que gens bien définis, en tant que voisins, se regardent toujours du coin de l'œil, sinon des deux yeux

La messe d'onze heures, en été, était une messe bass mais je ne m'attendais pas à une messe en musique. Le prêtre, que je n'avais pas vu venir, accompagné de de enfants de chœur, s'occupa, à l'autel, de choses que je n pus bien discerner; les gens priaient seuls; quant à mo j'étais absorbé par l'ensemble : ce qui se passait à l'au et la présence des gens; mais je n'étais pas débarrassé de m peur. Voyant les retardataires faire à la hâte une génuflexio avant d'entrer dans les bancs, je compris mon omission crus que les gens, ayant reconnu que j'étais païen, atten daient que je manque quelques autres génuflexions pour m jeter dehors ou, au moins, me lancer des regards réprob teurs.

Bientôt, nous nous levâmes tous, sans que je compris pourquoi; le prêtre, à une extrémité de l'autel, lisait l'évan gile, ainsi que je l'appris plus tard. Puis quelqu'un mon en chaire.

C'était un jeune prêtre, de trente-trois à trente-quatre ans dont le visage maigre et ascétique était encore rehaussé d'in tellectualité par ses lunettes d'écaille; c'était seulement un des vicaires, que personne, pas même lui, ne semblait pren dre pour un intellectuel; il me fit cependant cette impres sion, et son sermon, très simple, me la confirma. Il ne parl pas longtemps; je fus cependant très intéressé d'entendre ce jeune homme expliquer en termes simples, nuancés de termi nologie scolastique, un point de doctrine catholique, com préhensible et sûre, derrière laquelle on sent tout le poid des Écritures et des siècles d'une tradition une, continue logique, et surtout pleine de vie : sans rien d'antique ou d'étudié. Mots, terminologie, doctrine, convictions, s'échap

ent des lèvres de ce jeune prêtre comme faisant intime-
nt partie de lui-même. De plus, j'eus l'impression que
s les gens les connaissaient aussi; que, toutes proportions
rdées, leur âme les avait assimilés à la manière dont leurs
ps assimilaient l'air qu'ils respiraient ou la nourriture
ils absorbaient.

Que disait-il donc ? Que le Christ est le Fils de Dieu. Qu'en
seconde Personne de la Sainte Trinité, Dieu a pris la
ure humaine, un corps et une âme humaine, s'est fait
ir et a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité;
que cet homme, qu'on appelle Christ, est Dieu, qu'il est
a fois Dieu et Homme; deux natures hypostatiquement
es en une seule Personne, une Personne divine ayant pris
nature humaine. Et ses œuvres sont les œuvres de Dieu;
actes sont les actes de Dieu. Il nous a aimés comme Dieu,
abité parmi nous, comme Dieu, et est mort pour nous sur
Croix, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu de
i Dieu.

ésus-Christ n'est pas seulement un homme bon, un grand
nme, le plus grand prophète, un guérisseur merveilleux,
saint : tous ces termes pâlissent devant ce qu'il est : il
Dieu. Et cependant, ce n'est pas un esprit sans corps
ttable, Dieu se cachant sous un corps imaginaire : c'est
iment aussi un homme, né de la chair de la Vierge très
e, formé de sa chair par le Saint Esprit. Et ce qu'il fit,
s sa chair, sur terre, il ne le fit pas seulement comme
me, mais comme Dieu. Il nous a aimés comme Dieu,
st mort pour nous comme Dieu.

omment le savons-nous ? Par les révélations de l'Écri-
, confirmées par l'enseignement de l'Église et la puis-
le unanimité de la tradition catholique depuis les pre-
rs apôtres, les premiers papes et les premiers Pères de
glise, en passant par les Docteurs et les grands scolasti-
s, jusqu'à nos jours. *De Fide divina.* Tout croyant reçoit
mière qui permet de saisir cette vérité, de la compren-
au moins quelque peu. Pour l'incroyant, il ne peut
prendre : ce n'est que scandale ou folie.

r personne ne peut croire, par le simple fait qu'il le

désire ou qu'il le veut; sans la grâce, sans une lumière, un force venue de Dieu jusqu'à l'esprit et la volonté, l'homm ne peut même pas faire un acte de foi. C'est Dieu qui donn la foi, et personne ne vient au Christ si le Père ne l'attir

Si cette grâce m'avait été donnée, lorsque je découvri presque la divinité du Christ dans les anciennes mosaïqu des églises de Rome, que serait devenue ma vie? Quell quantités de péchés, mortels pour le Christ et pour mo auraient été évités — toutes ces saletés dont j'avais recouve son image dans mon âme pendant les cinq années où j'ava flagellé et crucifié Dieu en moi?

Il est facile de comprendre, maintenant, que Dieu, p voyant sans doute mes infidélités, ne m'avait pas alo donné sa grâce, car il savait que je la mépriserais et la g pillerais; et peut-être ce refus eût-il été ma ruine. Car il certain que l'une des raisons pour lesquelles les âmes reçoivent pas la grâce est qu'elles ont tellement endur leurs volontés par la cupidité, la cruauté, l'égoïsme, que le refus de la grâce ne ferait que les endurcir davantage. Mais maintenant que, martelé par la souffrance, le désordr la perplexité et une peur intérieure secrète, j'avais acqu un semblant d'humilité, mon âme labourée était mieu préparée à recevoir le bon grain.

Ce sermon était juste ce qu'il me fallait. Lorsque la mes des catéchumènes fut terminée, moi, qui n'étais pas mêm catéchumène, mais seulement un païen aveugle, sourd muet, aussi faible et ignoble que ceux de la Rome impériall de Corinthe ou d'Ephèse, je ne pus comprendre la suit Tout devint très mystérieux pour moi, lorsque l'autel red vint le centre d'attraction. Dans le silence de plus en pl profond, lorsque la clochette se mit à tinter, je pris peur e finalement, faisant une génuflexion hâtive, je sortis préc pitamment de l'église, au milieu de la partie la plus impo tante de la messe. C'était d'ailleurs plus harmonieux; répondais à une sorte d'instinct liturgique, me soufflant q je n'étais pas de ceux qui pouvaient assister à la célébrati des mystères. Sur l'autel, Dieu allait être manifesteme présent sous les Saintes Espèces; et bien qu'il y descen

amour pour moi, il y était dans toute sa puissance et
e sa force; et moi, qu'étais-je? Quel poids avais-je sur
ne? Qu'étais-je à ses yeux?
était donc harmonieux, au point de vue liturgique, que
ne misse moi-même à la porte à la fin de la messe des
chumènes, au moment où les « portiers » ordonnés au-
nt dû être présents pour le faire. Enfin, ce fut fait.
e me promenais sans me presser dans Broadway enso-
é, et mes regards se posaient sur un monde nouveau. Je ne
uprenais pas ce qui me rendait si heureux, si paisible, si
tent de la vie, peu habitué que j'étais au goût pur qui
ompagne la grâce actuelle — il n'est pas impossible que,
ndant avec foi un sermon comme celui que je venais
ntendre, on ne se trouve justifié, c'est-à-dire que l'âme
oive la grâce sanctifiante et ne commence, dès ce mo-
nt, à vivre d'une vie divine et surnaturelle pour de bon...
s je préfère ne pas faire d'hypothèse là-dessus.
out ce que je sais, c'est que j'entrais dans un monde
veau. Les bâtiments si laids de Columbia eux-mêmes
blaient transfigurés, et dans ces rues destinées au bruit
la violence, régnait la paix. Assis dehors, derrière les
istes poussiéreux du petit restaurant de la 111e rue, je
rus au paradis.

erai prêtre.

ptembre s'écoulait; la limpidité de l'air lumineux
onçait l'automne; les jours de grande chaleur étaient
és. C'était la saison des débuts; j'allais retrouver mon
il d'agrégation, et j'espérais obtenir un poste de pré-
eur à Columbia, au Collège, ou dans les cours libres de
iversité.
remuais ces pensées un soir qu'avec Rice et Bob Gerdy
e trouvais chez Nick, Square Sheridan, accoudé au bar,
is que la pièce semblait osciller sous le jazz. Gibney et
y Wells, l'une des actrices du Center Theater, vinrent

nous rejoindre pour bavarder et boire ensemble. La soirée, plus ou moins dépourvue d'intérêt, ne différait en rien de toutes celles que nous passions dans ce genre d'endroit, mais nous ne savions que faire d'autre, et dormir nous sem blait hors de question.

Rice et Gerdy partirent; Gibney, Peggy et moi restâmes jusque vers quatre heures du matin. Gibney n'ayant pas envie de rentrer à Long Island, et Peggy en ville, ils vinrent chez moi, à deux pas.

Dormir par terre, sur une chaise ou sur un divan trop étroit ou trop court, n'avait rien d'extraordinaire pour moi. des milliers de gens, dont j'étais, vivaient ainsi, debout toute la nuit, et dormant finalement n'importe où ils pouvaient caser leur carcasse fatiguée. Il est étrange que nous n'ayons rien trouvé d'insolite à cela, car, si l'on nous avait suggéré de coucher sur le sol par pénitence, pour l'amour de Dieu, nous l'aurions ressenti comme une insulte à notre intelligence et à notre dignité d'homme ! *A celui qui a rien, on prendra même ce qu'il a.*

Je dormis cinq ou six heures d'un sommeil agité, et à onze heures du matin nous étions tous réveillés, échevelés, à demi engourdis, en train de bavarder, de fumer et d'écouter des disques.

Vers une heure de l'après-midi, je sortis pour acheter le petit déjeuner, et revins, les bras remplis de cartons contenant des œufs brouillés, des toasts, du café, et les poches pleines de paquets de cigarettes, bien que je n'eusse aucune envie de fumer.

Tandis que j'étais assis par terre, en train de déjeuner et d'écouter des disques, voici l'idée qui me vint : « Je veux devenir prêtre[2]. »

Je ne sais ce qui l'amena; ce n'était pas une réaction de dégoût spécialement violent devant la lassitude et le vide d'intérêt de la vie que je menais encore, malgré sa futilité.

---

2. Thomas Merton écrit : « I am going to be a priest », qu'il est inexact de traduire : « Je veux... » Le sens est : « Je serai... » ou « je vais être... » N.D.L.R.

e n'était ni la musique ni l'air d'automne, car cette con-iction toute faite qui venait de s'implanter en moi n'avait as ce caractère maladif ou obsédant qu'ont les impulsions entimentales; ce n'était pas une idée née de la passion ou e l'imagination; c'était un attrait puissant, doux, profond t insistant qui se manifestait soudain, non comme un élan nstinctif vers un bien sensible quelconque, mais comme n sentiment nouveau, profond et précis que c'était ce que e devais vraiment faire, en conscience.

J'ignore combien de temps cette idée demeura en moi vant de la formuler; bientôt, je dis d'un ton désinvolte : Je crois que je devrais entrer dans un monastère et me ire prêtre. »

Gibney avait déjà entendu cela avant, et crut que je plai-ntais. Cette déclaration ne souleva ni commentaire ni ontroverse, Gibney lui étant plutôt favorable. Pour lui, on ouvait faire n'importe quoi, sauf être dans les affaires.

En sortant, je pensai : « Je vais devenir prêtre. » Sur le uai aux Poulets, je ne pensai qu'à cela. L'après-midi, vers ois ou quatre heures, Gibney partit pour Port Washington; 'eggy et moi restâmes encore un peu à contempler la rivière ale, puis je l'accompagnai jusqu'au métro. Dans l'ombre e l'allée surélevée au-dessus de la 10e avenue, je lui dis : Peggy, c'est sérieux; je vais entrer au couvent et devenir rêtre. » Elle me connaissait peu, et ne savait pas au juste e que c'était qu'un prêtre; elle ne pouvait dire grand'chose. u'aurais-je pu attendre d'elle ?

Je fus heureux d'être enfin seul. Dans la large rue qui ontinue la 8e avenue, et dont j'ai oublié le nom, se trou-aient une petite bibliothèque catholique et une boulangerie llemande où je prenais souvent mes repas. Avant d'entrer ans la boulangerie pour déjeuner et dîner à la fois, j'entrai ans la bibliothèque. Leur seul ouvrage sur les ordres reli-ieux était un petit livre vert relatif aux Jésuites; je l'em-ortai pour le lire en mangeant.

Lorsque je sortis, il faisait déjà nuit dans les rues latérales; devait être environ sept heures. Une sorte d'instinct me oussa vers l'église jésuite de Saint-François-Xavier de la

16e rue; je n'y étais jamais entré; je ne sais ce que j'y cherchais; peut-être pensais-je pouvoir parler à quelque Père.

Lorsque j'y arrivai, l'édifice semblait sombre et désert, les portes de l'église étaient fermées à clef : la rue elle-même semblait vide. Déçu, j'allais repartir, lorsque j'aperçus la porte d'une espèce de sous-sol sous l'église. En temps ordinaire je n'aurais jamais remarqué cette porte; il fallait descendre deux marches pour la découvrir, dissimulée sous l'escalier conduisant au portail principal. Rien ne prouvait que cette porte, elle aussi, n'était pas verrouillée; mais quelque chose me souffla : « Essaie cette porte. » Je descendis les deux marches et mis la main sur la lourde poignée de fer; elle céda, je me trouvai dans une crypte, toute illuminée et remplie de fidèles; le Saint-Sacrement était exposé, et je compris pourquoi j'avais été amené là.

Le service (une neuvaine, l'heure sainte?) se terminait; au moment où je m'agenouillai, on entonnait le *Tantum ergo*. Je fixai mes yeux sur l'ostensoir, sur l'hostie. Et tout à coup je compris clairement que ma vie entière était arrivée à un moment crucial : à un mot, à une décision de moi, étaient suspendues beaucoup de choses que je ne pouvais concevoir, imaginer, comprendre.

Ma vie n'avait pas été adaptée à de telles situations : je n'avais rien prévu de tel; rien n'avait été plus étranger à mon esprit. Le fait que j'avais été amené brusquement dans ce lieu pour répondre à une question surgie, non de mon esprit, mais des profondeurs infinies de l'éternelle Providence, ajoutait encore à la solennité du moment.

Bien que je ne le visse pas clairement alors, je crois maintenant qu'il s'agissait en quelque sorte d'une dernière chance : que serais-je devenu si j'avais hésité ou refusé? Voilà que le chemin de la terre nouvelle, de la terre promise, différente de la terre d'Égypte où je m'attardais, m'était de nouveau ouvert : mais je sentais instinctivement que ce n'était pas pour longtemps.

Ce fut un moment de crise, d'interrogation, d'examen approfondi, mais de joie. En une minute, je concentrai mes pensées sur la grâce qui avait été soudain implantée dans

on âme, pour adapter les faibles yeux de mon esprit à sa mière inaccoutumée, tandis que ma vie entière restait spendue au bord d'un abîme : mais cette fois, c'était un îme d'amour et de paix; l'abîme était Dieu.

M'y précipiter serait, en un sens, un acte aveugle et irré-ocable... mais sinon... je ne désirais même pas me retour-r pour jeter un regard à ce que je laissais. N'en étais-je s assez las ?

Maintenant donc, la question se posait : « Veux-tu vrai-ent être prêtre ? Si oui, dis-le. » L'hymne se terminait. Le être, prenant les extrémités du voile huméral dans ses ains qui tenaient l'ostensoir, l'éleva lentement, et se urna pour bénir les fidèles. Je fixai l'hostie, connaissant aintenant Celui que je regardais, et je dis : « Oui, je veux e prêtre, je le désire de tout cœur. Si c'est votre volonté, tes de moi un prêtre — faites de moi un prêtre. »

Lorsque je les eus prononcés, je compris vaguement ce e ces cinq mots avaient fait — quelle puissance j'avais ise en mouvement en ma faveur, quelle union existait irré-cablement, de par ma décision, entre cette puissance et oi.

THOMAS MERTON.

Traduction M. TADIE.

"*Dieu parfait et homme parfait*"

Pour le XV[e] centenaire du Concile de Chalcédoine

Le 8 octobre 451, quelques cinq cents évêques, presque tous orientaux, se réunissaient en concile à Chalcédoine sur l'ordre de l'empereur Marcien : le pape saint Léon avait envoyé quatre légats. Le 22 octobre, après de longs et pénibles débats, où l'intervention des légats avait été décisive, ils portaient un décret dogmatique qui devait avoir pour la pensée chrétienne une portée considérable. Parmi tant d'autres centenaires, célébrés en si grand appareil, celui-ci restera-t-il inaperçu ? Quelques clercs, historiens et théologiens, y penseront peut-être; mais au milieu de nos problèmes et de nos angoisses, qui peut encore s'intéresser aux querelles théologiques, — certains diront peut-être byzantines, — qui s'agitèrent voilà un millénaire et demi dans une petite cité des rives du Bosphore[1] ? Les âmes pieuses elles-mêmes savent-elles bien de quoi il s'agit ? Peut-être répondrons-nous à leur curiosité, nous n'osons pas dire à leur attente, en essayant de leur montrer l'importance qu'avaient

---

1. Chalcédoine, aujourd'hui Kady-Keuy en Turquie d'Asie, sur la rive nord-est de la mer de Marmara, en face d'Istanbul (Constantinople).

ur la foi et pour la vie chrétienne (c'est tout un) les problèmes ulevés alors et le décret porté ce lundi 22 octobre 451.

Depuis plus de vingt ans (428), l'Orient chrétien était troublé r de graves et violentes controverses. Au delà des questions personnes, des rivalités d'influence et des oppositions nationas, c'était le fond du mystère chrétien qui était en question. r scrupule de théologien et plus encore peut-être par entêtent irréfléchi, le patriarche de Constantinople, Nestorius, un tiochien, refusait de donner à Marie, la mère de Jésus, le re depuis longtemps traditionnel de *Théotocos*, mère de Dieu. le n'était à l'entendre que la mère du Christ, de l'homme sus « assumé » par le Verbe. Quelles que soient les interprétans édulcorantes que l'on peut donner de son enseignement, il st que trop certain que Nestorius tendait à séparer dans le rist l'homme et le Dieu, et compromettait dangereusement nité du Verbe incarné.

Patriarche d'Alexandrie, la grande métropole rivale de Constinople, saint Cyrille se fit contre Nestorius le défenseur atigable et victorieux de la maternité divine de Marie et de nité du Christ. En déposant Nestorius, le concile d'Ephèse juin 431), où Cyrille joua le premier rôle, proclamait la aternité divine de Marie et consacrait la théologie de saint rille, qui, en son intention profonde sinon peut-être en toutes formules, exprimait le sens intime de la tradition et de la chrétiennes. Un peu plus tard d'ailleurs (433), Cyrille accept de renoncer à telles expressions un peu dures, et faisait droit légitimes exigences des théologiens d'Antioche qui soulignaient à juste titre l'existence de deux natures en l'unique rist, « consubstantiel à nous en son humanité, consubstantiel Dieu en sa divinité ». Saint Cyrille faisait là preuve de modéion et de largeur d'esprit tout autant que de sens théologique, ons même de sens chrétien.

Cyrille mort cependant (444), ses disciples ne gardèrent pas même mesure. Et bientôt la fidélité à sa mémoire et à telle de formules, — par exemple « l'unique nature incarnée du Verbe Dieu », — la crainte de compromettre l'unité du Christ en

insistant trop sur sa nature humaine, — bref la peur d'un retour du nestorianisme, — provoquèrent une réaction contre la théologie antiochienne et contre tous ceux qui parlaient de deux natures dans le Christ. Ainsi, à Constantinople, l'archimandrite Eutychès, un vieux saint homme, pieux, ignorant et têtu, vénéré de tous à la ville et à la cour, s'en allait répétant avec une intransigeante obstination : « Il n'y a qu'une nature, celle du Dieu Verbe incarné et fait homme ... La chair du Christ n'est pas consubstantielle à la nôtre... Après l'union, il n'y a qu'une seule nature. » Un synode réuni à Constantinople par le patriarche Flavien condamna et déposa Eutychès (448).

Malheureusement, ces graves et délicats problèmes ne se discutaient pas avec la sérénité et le désintéressement que l'on attendrait peut-être d'évêques et de théologiens. Le concile général convoqué, à Ephèse encore, par l'empereur Théodose II, et présidé par Dioscore le successeur à Alexandrie de saint Cyrille, dégénéra en une honteuse bagarre. Malgré l'opposition des légats romains, Eutychès est réhabilité, Flavien de Constantinople déposé et emprisonné : Flavien allait mourir trois jours plus tard des coups reçus... Le synode devait garder dans l'histoire le nom que lui donnera saint Léon : ce ne fut pas un concile, mais une réunion de bandits (449).

On comprend que, dans ces conjonctures, saint Léon (il était pape depuis 440) n'ait guère été favorable à l'idée d'un nouveau concile général en Orient. Il accepta cependant d'envoyer ses légats et des consignes très fermes à la nouvelle assemblée convoquée à Chalcédoine par Marcien, empereur depuis 450.

Il fallait rappeler brièvement ces événements compliqués pour aider à comprendre la formule dogmatique élaborée à grande peine par le concile, et dont voici la partie centrale :

> Suivant donc les saints Pères, nous enseignons tous unanimement qu'il faut confesser un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, parfait en divinité et parfait en humanité, *Dieu vraiment et homme vraiment*, le même composé d'une âme raisonnable et d'un corps, *consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité, semblable à nous en tout hors le péché*; engendré du Père avant les siècles

en sa divinité, et à la fin des jours, né de la Vierge Marie, Mère de Dieu, pour nous et pour notre salut, en son humanité; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Monogène, *en deux natures, sans confusion ni changement, sans division ni séparation;* car *l'union n'a pas supprimé la différence des natures, mais chacune d'elles a conservé son caractère propre* et s'est rencontrée avec l'autre en une unique personne et hypostase. Et Jésus-Christ n'est pas partagé ou divisé en deux personnes, mais nous confessons un seul et même Fils, Fils unique, Dieu, Verbe, Seigneur, Jésus-Christ, comme les prophètes autrefois l'ont annoncé, comme Jésus-Christ lui-même l'a enseigné et comme le symbole des Pères nous l'a transmis.

A qui analyse de près ce texte, il est facile d'identifier les éléments assez hétérogènes qui le composent : telle phrase est empruntée à saint Cyrille, telle autre à Jean d'Antioche ou à Théodoret; ce mot vient de Flavien de Constantinople, et cette ligne de la grande lettre dogmatique adressée au même Flavien par saint Léon[2]; il est facile aussi de montrer les diverses tendances théologiques qui s'affrontent ici et s'équilibrent par leur juxtaposition même; et si l'on veut voir les choses sous leur seul aspect humain, voire politique, on parlera de compromis imposé aux deux partis en présence par les commissaires impériaux... Il y a peut-être autre chose à dire, et nous voudrions montrer aujourd'hui quels problèmes de fond se posaient alors à la foi chrétienne, comment le concile y fait face, et quelles sont, pour la vie du chrétien, et de l'Église même, les conséquences de la décision de Chalcédoine. Il faudrait ici de longs développements, très nuancés. Nous nous en tiendrons à quelques considérations générales et sommaires, que nous voudrions le moins techniques qu'il est possible.

Quels qu'aient été certains côtés trop humains de la querelle où l'opposa à Nestorius, on ne saurait trop souligner l'impor-

---

1 « Chacune des deux natures a conservé son caractère propre. » A cette base tirée de la lettre de Léon à Flavien fait écho tel sermon de Noël du même saint Léon : « Salva igitur proprietate utriusque substantiae, et in unum coeunte personam... » (Sermon 21, 2; éd. J. Leclercq, *Sources chrétiennes*, Serm. 1, 2, p. 70; au second Nocturne de l'office de Noël).

tance du rôle joué ici par saint Cyrille. Réduire l'unité du Christ à n'être plus qu'une sorte d'union psychologique ou morale des volontés comme l'entendait Nestorius, c'était, nous l'avons déjà indiqué, compromettre l'unité métaphysique du Verbe incarné, c'était aussi compromettre tout le mystère de notre salut. Si ce n'est pas un Dieu qui naît, qui souffre et meurt pour moi, comment puis-je encore croire être sauvé? Tout le mystère de notre salut disparaît, comme disait saint Cyrille. Le Verbe s'est fait chair; ce n'est pas un homme, même assumé par le Verbe, c'est le Verbe lui-même qui a souffert en sa chair, qui a été crucifié et a goûté la mort en sa chair. Si l'unité du Christ gît dans la profondeur de la subsistance métaphysique du Verbe, c'est au Verbe lui-même en effet, unique personne ou *hypostase* subsistante, qu'il faut rapporter toutes les actions et toutes les souffrances de Jésus. La chair humaine née de Marie est la chair d'un Dieu, elle est chair vivante et vivifiante; quand nous participons à l' « eulogie mystique », c'est à la vie même de Dieu que nous communions. Le Christ est vraiment notre frère parce qu'il est vraiment homme, mais nous sommes aussi ses frères parce que nous participons par lui à la nature divine; nous sommes avec lui fils de Dieu, par la communion à l'Esprit. A travers toute la théologie de saint Cyrille et ses développements parfois un peu verbeux coule un puissant courant mystique où se retrouvent toute la profondeur et la chaleur des enseignements de saint Paul et de saint Jean. Le Verbe s'est fait chair, notre chair est devenue la sienne, et par la participation de l'Esprit, nous sommes avec lui et par lui dieux et fils de Dieu. « Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que nous devenions dieux. » Ainsi parlait déjà un prédécesseur de saint Cyrille sur le siège d'Alexandrie, le grand saint Athanase.

Cependant, exalter à ce point la chair divine du Christ, la dénier en fin de compte tout « moi » humain, refuser de la considérer en elle-même, en son activité propre de nature humaine, n'était-ce pas la séparer et l'éloigner de nous? Une tendance s'était fait jour dès les premiers temps de l'Église, qui faisait du corps du Christ on ne sait quel fantôme sans consistance. C'était déjà la tentation des apôtres au soir de Pâques,

achez-moi, leur dit Jésus, *et rendez-vous compte qu'un esprit ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai* (Lc, 24, 39-40). ès saint Jean[3], saint Ignace à son tour se trouve en présence « docètes » qui croient que la chair de Jésus n'est qu'appace, et à qui il rappelle en termes vigoureux la réalité de la ir de Jésus et ses souffrances[4]. Que ce soit mépris gnostique ır la matière et la « chair », spiritualisme platonicien exagéré, psychologie platonicienne ou stoïcienne mal décantée, il passe ravers toute la pensée chrétienne un courant qui tend à réduire consistance propre de l'humanité du Fils de Marie. Ainsi au siècle, après certains théologiens ariens, Apollinaire de Laoée refuse de reconnaître à Jésus une âme raisonnable comme nôtre : craignant de rabaisser le Christ aux conditions de re psychologie humaine, il pense que le Verbe divin lui-même it tenu en Jésus la place et les fonctions de l'âme ou du *s*. Le Verbe ainsi n'aurait assumé qu'une humanité incomce et qui n'est pas en tout point semblable à la nôtre. Ainsi ore Eutychès dira-t-il que la « chair » du Christ, — entendons nature humaine, — n'est pas consubstantielle à la nôtre.

our essayer d'exprimer l'union ineffable de l'humanité et de divinité dans le Christ, un théologien comme Grégoire de se avait parlé de la goutte de vinaigre versée dans la mer et est tout entière transformée dans la substance de la mer; si dans le Christ, l'humilité de la créature charnelle a-t-elle élevée jusqu'aux propriétés divines. Image sans doute, et il ne faut pas trop presser. Mais il peut être dangereux de faire la théologie avec des images : ainsi certains allaient dire tait-ce pas déjà Eutychès?) que l'humanité du Christ est *orbée* dans la nature divine, que la nature humaine est transnée en la substance de la divinité. Ainsi Eutychès répéteravec une inlassable obstination qu'après l'union il n'y a plus ne seule nature.

aines subtilités théologiques, dira-t-on, voire querelles de s ! Que non pas ! Ici encore, il y va de tout le mystère de

---

1 Jn, 1, 1-3; 4, 2; 2 Jn, 7.

Lettre aux Tralliens, 9, 1-2; *aux Smyrniotes*, 1, 1-2; 3, 1; 7, etc.

notre salut. Si le Christ n'est pas vraiment semblable à nou
s'il n'a pas vraiment pris sur lui toute notre nature et tout
nos faiblesses, hormis le péché, si ce n'est pas une chair en to
semblable à la nôtre qui a souffert, qui est ressuscitée et qui e
maintenant assise à la droite de Dieu, comment pouvons-no
encore espérer être sauvés ? Saint Grégoire de Nazianze l'ava
déjà dit d'un mot définitif contre Apollinaire : « Ce qui n'est p
assumé n'est pas sauvé. » Si la nature humaine que revêt
Verbe n'est pas une vraie nature humaine complète, comme
pouvons-nous espérer être unis à Dieu dans le Christ et par
être sauvés ? Vers 447, au moment où se répétaient les imp
dentes affirmations d'Eutychès, Théodoret, le grand théologi
de l'école adverse, l'exprimait avec force :

> Si le Verbe divin n'a rien pris de notre nature, les promess
> faites avec serment aux patriarches par le Dieu de l'univer
> ne sont plus vraies; la bénédiction donnée à Juda est incom
> préhensible, menteuse la promesse faite à David, inutile enf
> la Vierge elle-même, puisqu'elle n'a rien donné de notre natu
> au Verbe incarné; les prédictions des prophètes tombent dans
> vide; et donc aussi notre prédication est vaine, vaine notre fo
> vaine aussi l'espérance de notre résurrection. L'Apôtre me
> quand il déclare que Dieu nous a ressuscités et fait asseoir da
> le ciel en la personne du Christ Jésus. ... Si le Christ ne posséda
> rien de tout cela, comment Dieu nous a-t-il ressuscités avec
> Christ, établis dans le ciel avec lui, puisque nous ne participo
> en rien de sa nature ? Mais quelle impiété de parler de la sorte
> Car le grand Apôtre ... veut nous montrer que, les prémices
> l'humanité étant ressuscitées et assises à la droite de Dieu, no
> aussi nous aurons part à la résurrection, et que ceux-là particip
> ront à la gloire des prémices qui participent à la même natu
> et qui ont reçu la foi [5].

---

5. *Eranistes*, I, trad. E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église*, pp. 319-320. — On pourrait citer ici ce passage d'une lettre écri
quelques années plus tôt par Proclus de Constantinople : « Ceux qui
scandalisent des langes et de l'enfant couché dans la crèche qui en son tem
grandit selon la chair, et du Christ qui dort dans la barque, qui est fatig
de la route, et qui a faim à l'occasion, et de tout ce qui arrive à celui qui
vraiment homme, — qu'ils sachent que faisant de ses souffrances une comédi

a liturgie romaine de l'Ascension reprend le même thème. re-Seigneur « a fait asseoir à la droite de la gloire de Dieu re fragile substance qu'il s'était unie[6] ». C'est notre nature de r et de sang qui est assumée par le Verbe, sauvée et glorifiée s le Christ. Tout le réalisme de l'incarnation et de notre salut ici mis en cause.

e mystère de l'Incarnation, tel qu'il nous est donné par la lation elle-même, est chose si riche et si complexe qu'il est difficile d'en tenir en un parfait équilibre les aspects divers omplémentaires. Un homme né de la femme, qui a vécu, a fert, est mort comme l'un de nous, et que sa résurrection anifesté avec éclat en sa dignité de Fils de Dieu; ou le Verbe nel s'abaissant jusqu'à nous et se faisant « chair »; ainsi la s et l'art de l'Occident médiéval s'arrêtent-ils volontiers au sme de l'Évangile, au Jésus de la crèche et de la croix, et la tique et l'iconographie orientales aiment-elles à contempler le st *pantocratôr* dans la gloire qu'il avait près de son Père t que le monde ne fût. Mais à ne regarder que l'une des s du mystère, sans tenir en même temps l'autre, on risque défigurer la totale réalité du Christ. Car, s'il y a en certains its une tendance, — appelons-la rationaliste, — à ne voir le Christ qu'un homme, élevé jusqu'au divin, il y a aussi autre tendance, qu'on pourrait dire mystique, à hausser tel- nt le Christ au-dessus de notre condition humaine, qu'il en

---

ent la nature, que niant la nature ils ne croient pas à l'*économie*, que oyant pas à l'*économie*, ils perdent leur salut » (P. G., 65, 864. L'*économie* c'est le mystère de l'incarnation rédemptrice).

La formule actuelle de ce *Communicantes* se trouve dans le Missel grégorien; elle est un remaniement du texte du léonien et du gélasien, et « remonte au moins au début du Ve siècle » (Dom B. Capelle, *La Préface de l'Ascension*, *Quest. Lit. et Par.*, 21, 1936, p. 176). — On retrouve la même pensée dans des oraisons de Noël : ainsi celle-ci, qui est de saint Léon, et qui a été employée à l'offertoire de la messe romaine : « Ejus divinitatis esse memores, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps... » Si nous devons avoir part à la divinité du Christ (cf. 2 Petr., 1, 4), c'est parce que Dieu a daigné prendre part à notre nature.

serait totalement séparé sans avoir plus rien de commun avec nous. Tels bons chrétiens, telles âmes pieuses penseraient volontiers que le Christ était soustrait aux conditions ordinaires de la nature humaine, que son humanité avait quelque chose d'éthéré et de fantomatique comme ces images où se complaît une certaine dévotion, que ses souffrances étaient moins vives et moins aiguës que les nôtres : n'était-il pas Dieu ? On oublierait volontiers toute la réalité humaine de l'Évangile, la fatigue et le sommeil, la faim et la soif, les larmes et la sueur de sang[7]. On oublierait aussi l'*âme* humaine de Jésus, ses amours et ses colères, et toute la richesse de sa psychologie et de ses vertus. A ne voir dans le Christ, comme pourraient le faire des âmes pieuses et ignorantes, que « le Bon Dieu », c'est toute son obéissance, sa soumission à son Père et son adoration, c'est toute sa médiation et son sacerdoce, qui risquent de s'évanouir. Si le Christ n'a pas vraiment homme, en tout semblable à ses frères, « hors le péché », c'est toute la grande théologie de l'*Épître aux Hébreux* qui disparaît. Jésus serait-il vraiment ce grand-prêtre capable de compatir à nos faiblesses, s'il n'avait pas été pris du milieu des hommes, lui aussi enveloppé de faiblesse, et, tout Fils qu'il était, ayant appris par sa souffrance ce que c'est que d'obéir (Hébr., 5, 15; 6, 10) ? Si le Christ n'a pas, comme nous, aux jours de sa vie mortelle, présenté avec une violente clameur et des larmes des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort (*ib.*), que vaut cette prière que forme en nous l'Esprit Saint qui crie en nous : *Abba, Père* ? Que vaut ce *Oui, Père*, qui monte à nos lèvres comme il montait aux siennes, aux jours de nos plus profondes détresses comme de nos plus pures joies (cf. Lc, 10, 21), si le Christ le premier n'a pas éprouvé toute la réalité de nos joies comme de nos souffrances humaines ? Assurément, la ferveur de la piété chrétienne tend toujours à exalter

---

7. On sait que quelques manuscrits (égyptiens !) omettent les vv. 43-44 du chapitre 22 de saint Luc. Cette suppression, pense le P. Lagrange, a pu être causée par un scrupule théologique (disons plutôt par une mauvaise théologie) : certains avaient peur de ce sang, et « ont jugé indigne du Fils de Dieu... cette sueur décrite avec une crudité de pathologiste » (*Évangile selon saint Luc*, pp. 561-562).

ure humaine du Christ : le Père, en effet, ne l'a-t-il pas sou-uinement exalté ? Mais si on spiritualise ainsi la « chair » de us, au point de la faire échapper à nos conditions humaines, ne voit que c'est tout le réalisme chrétien, et tout l'équilibre notre « spiritualité » qui se trouvent par là dangereusement ipromis ? Un faux spiritualisme est toujours possible, et on trop quels ravages il peut faire : c'est ici qu'il prend ses nes.

et équilibre, qui tient fermement les deux aspects du mys-, il importe de le garder aussi en d'autres domaines, où on drait être sûr qu'il est toujours également respecté. Ainsi riture est Parole de Dieu, mais elle s'exprime en un lan-e humain, soumis, comme tout autre langage humain, aux ditions de l'époque, du milieu, du génie et de la psychologie 'auteur. Ainsi l'Église est divine, « sainte et immaculée », s elle est aussi humaine, et formée de pécheurs, « sainte avec membres pécheurs[8] ». Ainsi encore Marie elle-même : Mère Dieu, immaculée, pleine de grâce, toujours vierge, exaltée lessus de tous les cieux, elle est pourtant si humaine et si che de nous, et, comme nous, elle a vécu de foi, écoutant la ole de Dieu, et d'humble espérance... Et il faudrait parler ore de telles conceptions de la sainteté et des vies de saints, et 'art religieux[9].

---

[8] « La grande gloire de l'Église, c'est d'être sainte avec des membres eurs » (J. Maritain, *Religion et culture*, p. 60).

[9] On l'a déjà insinué, l'art chrétien primitif, dont l'art byzantin et russe erve la grande tradition, est essentiellement hiératique : il regarde le t dans sa gloire et sa majesté divines. L'art d'Occident, surtout depuis u du moyen âge (il ne faut pas oublier les christs romans !), s'arrête t aux côtés charmants ou douloureux de l'Enfant Jésus ou du Crucifié : 'on pense à telles représentations de la nativité ou à tels crucifix. Mais le t sa majesté ne doit pourtant pas être inhumain, et si le réalisme peut rmettre certaines joliesses ou même certaines brutalités, il ne doit pour-pas masquer totalement la dignité du roi vainqueur. Quant aux produits art (?) commercial dont on ne nous a pas encore débarrassés, on peut s considérer comme les fruits bâtards d'un effort maladroit pour conci-les deux tendances dont nous parlons. Pour bien marquer la nature ine de Jésus, de Marie et des saints, on leur donne quelque chose de ment sensuel, et pour montrer qu'ils sont par certain côté au-dessus de

En une page brillante et trop célèbre, Mgr Duchesne autrefo montrait que le Concile de Chalcédoine avait étouffé sous poids du juridisme latin et de l'autorité impériale tout l'éla mystique de la piété grecque. C'était sans doute parler tro vite... l'exemple d'un saint Maxime, martyr pourtant de la fid lité chalcédonienne, suffirait à prouver que la sève mystiqu n'était pas tarie, et si saint Cyrille reste un des grands maîtr de la piété grecque, on ne voit pas que les schismes monophysit qui vont se développer après 451 aient donné naissance à grands mystiques.

Il n'y a pas de vraie dévotion sans une foi authentique et t pure; aussi, ne sera-t-il pas inutile aux âmes pieuses de re parfois les austères formules du décret de Chalcédoine, où pa quelque chose de la majestueuse sobriété des *Sermons* de sa Léon. Elles y apprendront à mieux connaître, dans sa réal profonde et complexe, le mystère du Christ et, on peut l'ajoute le mystère de leur propre vie. Elles verront en Jésus l'homm né de Marie, homme parfait, si proche de nous, en tout semb ble à nous. Mais en l'homme, leur foi découvrira le Verbe, q subsiste en cette double nature, sans confusion ni changemen sans séparation ni division. Le Verbe fait chair a pris sur l cette nature humaine, il a assumé toutes ses faiblesses, hors péché, il a lui-même en sa chair souffert toutes ses souffrance mais il l'a exaltée et transfigurée avec lui dans la gloire, où d notre humanité est avec lui par avance, sauvée en espéranc *Christus in vobis, spes gloriae.* Aussi notre vie spirituelle n'es elle pas vague spiritualisme sans chair ni os : la vie divine nous assume une nature très réelle, avec toute ses faibless comme avec toutes ses richesses; elle ne peut manquer de plier à ces conditions humaines, mais c'est pour transfigur cette nature et la diviniser. En nous faisant passer avec le Chri par le mystère de la croix, — croix très simple et très réalis de nos misères quotidiennes, ou croix des grands dépouillemen

---

l'humanité, on leur donne des traits irréels, mièvres et efféminés... Ce n' pas seulement le sens esthétique, c'est la foi même qui se révolte ici.

érieurs, — la grâce nous élève dès maintenant jusqu'à l'espé-ce de la gloire; dès maintenant, elle nous fait posséder en érance la béatitude, elle est avant-goût de la vie éternelle. Ce st qu'en restant fidèles à l'humble réalisme chrétien de Chal-oine que nous pouvons espérer parvenir aux splendeurs de vie divine que nous faisaient entrevoir saint Cyrille et saint anase : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que nous enions dieux. »

P. Th. Camelot, O. P.

BULLETIN MARIAL

Dans l'abondance des récentes publications mariales, deux centres d'intérêt méritent surtout d'être signalés : marialogie biblique et Assomption. Deux objets bien différents : l'un, c'est l'Écriture même; l'autre, le dogme le moins fondé en Écriture. L'un est l'occasion d'un rapprochement entre catholiques et chrétiens séparés; l'autre rappelle le fossé qui demeure.

ÉTUDES EXÉGÉTIQUES

Protestants et catholiques du XVI[e] siècle semblent s'être trop facilement entendus pour accepter le slogan du « silence de l'Écriture » sur la Vierge; les uns pour rejeter la théologie mariale, les autres pour la développer hors de tout souci exégétique. De part et d'autre, le retour à l'étude du sens littéral de l'Écriture a révélé que ce « silence » de la Bible est tout relatif. Les catholiques retrouvent ainsi sous leurs élaborations — voire sous les scories qui se sont glissées parfois — un fond scripturaire solide et étoffé, tandis que la découverte du même fond par les mêmes méthodes dissout les préjugés défavorables du protestantisme contre la Vierge.

Notre propos étant de dégager les découvertes positives d'ordre proprement exégétique des travaux récents, nous ne nous arrêterons point aux études sur le Protévangile (Gen., 3, 15). Des dizaines d'articles ou d'ouvrages paraissent chaque année sur cette question. Mais sens typique, sens littéral, raisonnements théologiques, voire paralogismes s'y mêlent de façon inextricable, et aboutissent aux conclusions les plus divergentes. Nous renvoyons à l'article de J. Coppens [1] qui a bien débrouillé la question. Il rappelle qu'il y a un « code de la route » (p. 36) dans le domaine exégétique, donne un tableau précis des principales positions (p. 3[illegible]

---

1. *Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 26 (1950), pp. 5-3[illegible]

63) et présente une mise au
nt objective dont voici les prin-
aux traits. La *femme* de Gen.,
15, est prise au sens universel
ume en 3, 24 et 25. Ce n'est
ic au sens littéral premier ni
, ni Marie : elles sont seule-
nt incluses objectivement dans
notion générale. Mais il y a
s. Dans le génie sémitique,
vent la considération de l'in-
iduel est étroitement mêlée à
e de l'universel : ainsi dans
cas du serviteur d'Isaïe, ainsi
ir David, sa postérité et le
ssie. L'hagiographe a donc
isé vraisemblablement à cer-
nes femmes ayant eu une part
portante dans les phases de la
te entre le serpent et la race
maine : parmi elles, il y a
tout Ève, présente dans le con-
te immédiat et « la mère du
cendant par excellence qui
le vainqueur du reptile
34) ». Nous atteignons là non
s le sens littéral *premier*, mais
« sens littéral plénier »;
IX affirme que « Dieu », au-
r principal de l'Écriture, a
ce sens[2]. Il peut être resté
deçà « de la conscience de
strument humain (p. 35) »
t on ne saurait certifier qu'il
éficie du charisme *prophéti-*
. Ce sens plénier semble bien
ir été discerné par saint Jean
s l'Apocalypse, 12, 9, 14, 15

(p. 24). « La solution proposée par J. Coppens est celle qui me paraît le mieux rendre compte de tous les éléments du problème », écrivait récemment un juge compétent, le P. J. Braun[3].

Parmi les travaux d'ensemble sur la Vierge dans l'Écriture, rappelons d'abord la *Mariologia biblica* de F. Ceuppens parue en 1948[4]. Elle a soulevé bien des articles et controverses. L'auteur a passé le rabot sur toutes les déductions théologiques qui ne sont point du ressort de l'exégèse; mais il n'a point exploité les ressources positives de cette science : la détermination des parallélismes intrabibliques. Le bilan de cet effort qui a le mérite de présenter de bons *status quaestionis* et de rappeler les exigences du sens littéral et la distinction des objets formels, est donc tout négatif et dessert la cause qu'il voulait servir[5].

On trouvera plus dans le livre de Mgr J. J. Weber, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*[6]. Ancien professeur d'Écri-

« *Deus*... praenuntians... divino
oraculo. » Bulle de définition de
maculée-Conception, citée par
oppens, p. 34, n. 64, qui observe :
Souverain Pontife insiste sur le
que *Dieu* a prédit la vérité dont
est question. L'intervention de
giographie n'est pas soulignée. »

3. Art. cité plus bas, dans *Revue Thomiste*, 51 (1951), p. 466, n. 3.

4. F. Ceuppens, O. P., à ne pas confondre avec le précédent, *Theologia Biblica. IV. De Mariologia biblica*, Turin et Rome, Marietti, 1948, XII, 265 pp.; 22 cm.

5. Pour se défendre d'une avalanche de critiques souvent injustes, l'auteur a adopté une position de repli singulièrement étroite : « *Le seul but* de cet ouvrage... a été de montrer les sources scripturaires de saint Thomas dans la *Somme théologique*. » *A propos d'une recension*, dans *Angelicum*, 26 (1948), p. 57.

6. Strasbourg, Alsatia, 1951, in-8°, 132 pp.; 18 cm.

ture Sainte, l'évêque de Strasbourg a toujours su allier l'étude et l'action. Chef d'un diocèse où les protestants sont nombreux, il dédie à tous les chrétiens, catholiques et séparés, « un examen loyal et objectif des récits que le Nouveau Testament consacre à Marie (p. 19) ». Voilà un petit livre parfaitement conçu. L'auteur a puisé à deux sources excellentes. Il utilise la traduction du chanoine Osty, qui semble défier toute amélioration, et les travaux exégétiques allemands de Strack et Billerbeck auxquels il renvoie avec précision. Il y a ajouté son travail personnel qui n'est pas seulement d'adaptation mais de recherche par le maniement assidu des concordances. Ceux que lasse la littérature mariale de sentiment et de bavardage liront avec joie cet ouvrage solide et court où chaque mot porte [7]. Ceux qui en auront le temps le liront lentement, en se reportant aux textes bibliques cités à chaque pas de l'enquête. Ils feront ainsi une passionnante excursion à travers la Bible. Dans son exposé, l'auteur a su satisfaire aux exigences scientifiques : il cite, toutes les fois que cela est utile, le mot grec qui servira de repère aux techniciens, mais il a éliminé toute lourdeur technique. Ceux qui savent peu y apprendront beaucoup. Ceux qui savent le mieux y trouveront plusieurs rapprochements textuels inédits.

Est-ce à dire que ce livre a épuisé la question ? Heureusement non. L'Écriture est un trésor d'où l'on peut toujours tirer des *choses nouvelles* (Mt., 13, 52). Quelques récents articles nous ouvrent encore sur la mariologie biblique de nouveaux horizons. Dans *Theology*, 53 (1950), pp. 403-410 [8], le pasteur A. G. Hebert a montré comment, dans la perspective de saint Luc, Marie est identifiée à Israël. Un peu trop systématique dans les détails, cette étude, dont une traduction paraît dans ce numéro de *La Vie Spirituelle*, est irréfutable sur l'essentiel. Son point de départ rejoint sans le savoir celui d'un remarquable article du P. S. Lyonnet [9] : le contact entre le récit de l'Annonciation (Lc 1, 28-34) et les prophéties messianiques adressées à la Fille de Sion, principalement Soph. 3, 14-17.

Aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* il n'est pas besoin de rappeler l'article — lui aussi riche mais un peu trop systématique — de A. Feuillet qui découvre en la Vierge de Luc la nouvelle Ève associée à la « nouvelle création » [10]. J. Schmitt est arrivé par des rapprochements semblables à des vues analogues dont il a donné un aperçu suggestif [11].

---

7. Une remarque pourtant : les *excursus* non scripturaires brisent un peu la ligne si rigoureuse et convaincante de l'exposé exégétique; on préférerait qu'ils soient renvoyés et groupés à la fin.

8. *The Virgin Mary as Daughter of Zion.*

9. Χαῖρε κεχαριτωμένη, dans *Biblica*, 20 (1939), pp. 131-141.

10. *Marie et la nouvelle création* dans *La Vie Spirituelle*, 81 (1949), pp. 467-478.

11. J. Schmitt, *Compte rendu* su

Ici, ce n'est plus l'exégèse catholique qui devance l'exégèse anglicane. La pensée que Feuillet trouve en saint Luc, le pasteur Hoskyns la trouvait près de vingt ans auparavant dans l'Évangile (2, 1-2; 19, 25-27) et l'Apocalypse (12, 9-15) de saint Jean [12]. Il montrait comment le quatrième Évangile, si plein de symbolisme, présente la venue du Verbe sur terre comme une nouvelle création. Il apportait en outre des sens maints indices, de Jean, 1, 1 : *Au commencement...* écho de Gen., 1, 1, à la scène finale du jardin » qui semble impliquer une allusion au jardin du paradis terrestre [13]. Dans cette nouvelle création, Jean donne à Marie une place homologue à celle d'Ève en Gen., 1-3. Il la désigne par les mêmes termes : γυνή et μήτηρ : femme et mère; et le terme de femme n'a rien de banal dans la bouche de Jésus parlant à Marie (2, 4 et 19, 26). Jamais, dans l'usage sémitique, un Fils s'adresse à sa mère pareille appellation.

L'étude de ces contacts entre Jean (2, 1-2, 19, 25-27, Apoc., 12, 1-5) et Gen., 3, 15, est l'âme de l'article que le P. F.-M. Braun, professeur à l'Université de Fribourg, vient de consacrer à *la mère de Jésus dans l'œuvre de Saint Jean* [14], et la conclusion principale à laquelle il aboutit de façon plus approfondie est la même : pour saint Jean, Marie « mère des croyants [15] » remplace Ève dans la nouvelle création. L'étude du P. Braun est remarquable par sa documentation (quasi exhaustive du triple point de vue de l'Écriture, de la patristique et des travaux récents), par la clarté de la présentation et par la précision. Il serait d'autant plus facile de résumer ce riche travail que la seconde partie n'est pas encore parue à l'heure où nous écrivons. Signalons quelques points particuliers. Exégèse de la fameuse phrase : *Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi; mon heure n'est pas encore venue* (Jn, 2, 5) où l'auteur concilie élégamment toutes les données d'un problème qu'on résout trop souvent par un choix indu. Caractère complémentaire des deux passages mariaux de Jean : l'évangéliste, soulignant la présence de Marie au « principe » (2, 11) et à la « consommation » (19, 30) du ministère de Jésus, emploie le procédé sémitique de l'inclusion. Contact entre les deux Évangiles mariaux : Luc et Jean (pp. 430-432) : on s'explique mieux ainsi que Feuillet et Schmitt découvrent en Luc une théologie analogue à celle qu'Hoskyns et Braun découvrent en Jean, comme nous le signalions plus haut.

Tous ces travaux exégétiques, inspirés par l'étude objective des

---

...nnefoy, J. F., *Le Protévangile*, ...s *Revue des sciences religieuses*, ... (1950), p. 371.

2. *Genesis I-III and St John's Gos...*, dans *Journal of theological stu...s*, 31 (1920), pp. 210-218.

3. Pp. 214-215.

4. Dans *Revue Thomiste*, 50 (1950), pp. 429-479.

15. Hoskyns emploie lui-même cette expression, pp. 211 et 213. Le P. Braun dit la « mère des disciples du Christ » (Apoc., 12, 17 parallèle à Jean, 19, 17; cf. 2, 2, etc.).

parallélismes intrabibliques, convergent donc. Certes, plusieurs d'entre eux, dominés par une découverte, ont tendance à la trop systématiser; et on a l'impression que l'harmonisation se réalisera au prix d'une certaine décantation. En bref, les évangélistes rattachent la Vierge à l'Ancien Testament selon trois centres de référence : l'Alma[16], Ève, Israël. Il y aura lieu d'ajuster les rapports de ces trois points. Pas de doute que la deuxième livraison du P. Braun (où Apoc., 12, sera étudié) n'apporte là-dessus de nouvelles lumières[17].

C'est toujours sur la base de l'Écriture que se fait l'entente des catholiques et des protestants qui ont publié ensemble le premier volume de la nouvelle collection *Ronds-points* sous le titre : *Dialogue sur la Vierge*[18]. On y verra avec plaisir un calviniste suisse, M. Gustave Schmied, se rallier à la virginité de Marie (pp. 20-24) pour des raisons semblables à celles que Mgr Weber développe (plus complètement) dans le volume cité plus haut[19]. On lira avec émotion la méditation de la maréchale Booth qui commence en ces termes[20] :

> La vocation de Marie, la mère de Notre-Seigneur, vient, il me semble, immédiatement après celle du Christ.

et celle du pasteur J. de Saussure

---

16. Is., 7, 14; et Mich., 5, 1-2. Ces deux textes, dont « la parenté est évidente », ont été excellemment étudiés par A. Robert, *La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament*, dans *Maria*, t. I, Paris, 1949, pp. 36-39.

17. Elle en apporte, en effet. Au moment d'envoyer ce *Bulletin* à l'impression, nous avons pu prendre connaissance de la fin de l'article du P. Braun, dans *Revue Thomiste*, 51 (1951), pp. 5-68. Il établit par un ensemble de rapprochements textuels impressionnant que la *femme* d'*Apocalyse*, 12, est, au sens premier, la Vierge Marie. Toutefois, nous trouvons ici ce mélange du sens individuel et du sens collectif familier aux sémites que J. Coppens découvrait en Gen., 3, 15. Jean décrit la femme avec des traits qui conviennent pour la plupart à l'Église. Apoc., 12, semble en contact non seulement avec Jn, 19, 27 (qui en est le développement) et Gen., 3, 15, mais avec les prophéties paléotestamentaires sur « Celle qui doit enfanter » (Is., 7, 14, et Mich., 5, 1-2). Comme l'*Alma*, la femme de l'Apocalypse est un σημεῖον (Is., 7, 11, et Apoc., 12, 1); comme elle, elle enfante le Messie-roi. Ainsi trouvons-nous en Apoc., 12, le nœud de tous les thèmes bibliques sur la Vierge.

Peut-être pourrait-on critiquer quelques nuances : un peu trop d'optimisme dans l'interprétation de tel détail, tel passage un peu trop construit, sur l'intercession de la Vierge. Cela n'atteint point la solidité de l'ensemble. Disons-le au terme de cette lecture : l'article du P. Braun est pour le moment l'événement marialogique de cette année. Il faut en souhaiter une édition. Il faut souhaiter aussi que l'auteur fasse un jour pour Luc (sur qui il nous donne déjà de riches aperçus) ce qu'il a fait pour Jean.

18. Paris et Lyon, Vitte, 1951, in-16 de 153 pp., 18 cm., écrit avec les concours de P. Couturier, G. Schmied, A. Bremond, Maréchale C. Booth, J. de Saussure, M. Thurian, J. Guitton et R. P. Ganne, S.J.

19. *La Vierge*, pp. 90-94.

20. *Marie, la Mère de Notre-Seigneur*, dans *Dialogue*, p. 61.

ur *la Vierge figure de l'Église* pp. 81-107) : un thème qui uscite actuellement autant d'inérêt chez les catholiques que hez les protestants et fera, l'an rochain, l'objet du nouveau cyle de travaux de la *Société franaise d'études mariales*.

De ces rapprochements, « il ne aut ni majorer ni diminuer 'importance ». Ainsi parle l'abbé . Couturier dans l'introduction u petit volume cité (p. 7). C'est n fait considérable que la Vierge evienne, pour des protestants e plus en plus nombreux, objet e sympathie et non plus d'attaue. Bien plus, elle entre parfois ans leur prière, et c'est une ûre promesse de nouvelles découertes. Le chemin à parcourir este immense; on s'en rend ompte pour peu qu'on soit attenif aux silences du « *Dialogue* » ue nous citions. La définition e l'Assomption a donné l'occaion de le constater de façon nisissante.

ASSOMPTION

On trouvera la recension des éactions officielles des principales glises protestantes dans l'article u P. F. Cavalli, *Echi del dogma ell' Assunzione tra i protesnti*[21]. Les motifs qui les dresent contre le nouveau dogme ont multiples : silence de l'Écriure et des premiers siècles pp. 37-39); mise en œuvre de infaillibilité pontificale (pp. 39-41), caractère inouï du privilège accordé à Marie (pp. 41-42). Certains prennent un ton violent : ils parlent de « superstition », d'obscurantisme (p. 34), et voient dans la nouvelle définition une volonté de couper les ponts (p. 43). D'autres, comme le pasteur Boegner[22], reconnaissent avec plus de calme que la décision pontificale n'a point « créé » de fossé, mais seulement manifesté celui qui existait déjà : elle dissipe seulement les illusions d'un œcuménisme naïf.

Il semble effectivement que l'événement du 1er novembre fasse entrer l'œcuménisme dans une voie nouvelle. Jusqu'ici, il avait été surtout recherche de points communs. Il s'attache maintenant à préciser où s'arrêtent ces points communs et à déterminer le principe formel des divergences. L'importance de la question mariale pour l'orientation de cette recherche a été soulignée par le P. L. Bouyer[23] :

> L'étude du culte rendu à la Mère de Dieu dans l'Église est de première importance pour tout effort vers la réunion et non pas simplement un problème particulier parmi d'autres.

Et il ajoute que l'étude de ce problème fait toucher du doigt

21. Dans *Civiltà cattolica*, 102 951), pp. 31-47.

22. « ... brusquement, — je ne dirai pas le fossé s'est élargi — mais brusquement on vient nous dire : Le fossé est là, ne l'oubliez pas. » *Le grand Retour*, dans *Le Semeur*, 49 (1951), p. 169.

23. *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, éd. de Chevetogne, 1950, p. 7.

« le problème par excellence qui a divisé les chrétiens : ... le problème du sens qu'il faut donner à l'incarnation ». Le P. M. J. Congar, dans une série de conférences sur la Vierge faites aux *Cours Saint-Jacques* [24] et dont on espère la publication, approfondit ce point. Les divergences mariales et ecclésiales des catholiques, anglicans, protestants sont étroitement liées : elles s'enracinent dans des divergences christologiques. La place qu'on accorde à l'humanité rachetée — Marie, la hiérarchie, les fidèles — dans l'accomplissement du salut dépend de la place qu'on accorde préalablement à *l'humanité* du Christ dans l'œuvre rédemptrice; et il confirme cette thèse par un faisceau de constatations historiques impressionnant. Pas de divergence mariale notable entre nous et les orthodoxes, qui acceptent avec nous les sept premiers conciles et ainsi la christologie complète, davantage avec les anglicans qui ne reconnaissent que les six premiers (et refusent le septième concernant les images), davantage avec les protestants, qui n'acceptent que les quatre premiers. Cette perspective peut être la base d'un dialogue lucide et fécond.

Du P. Congar également, il faut signaler une présentation intéressante du dogme de l'Assomption dédiée spécialement aux protestants [25]. Les catholiques (sans être toujours aussi sévères à l'égard des efforts de systématisation mariale) y trouveront dans un langage original la substance de ce qu'ils croient. Puissent les protestants y trouver une voie d'accès à ce qui leur fait difficulté.

Le même numéro de *Dieu vivant* fait précéder le témoignage du P. Congar d'un témoignage orthodoxe et d'un témoignage anglican. En référence à la liturgie mariale, T. Spasky, professeur au séminaire orthodoxe de Saint-Serge à Paris, affirme clairement que l'Assomption appartient aussi à la foi de l'Église orthodoxe [26]. Ses réticences, légères, viennent toutes de l'inférence du dogme de l'*Immaculée Conception* à celui de l'Assomption. Il regrette que la Constitution *Munificentissimus* ait tiré argument de là et que, faisant droit aux observations développées par le P. M. Jugie à partir du même argument, elle n'ait point défini explicitement la mort de la sainte Vierge (p. 94). Ce point appelle une explication. On sait que, pour les orientaux comme pour nous, le péché n'a, à aucun titre, atteint Marie. Les termes latinisants de la définition de 1854 : *Immaculata conceptio* (et la référence au péché originel qu'elle implique) les ont heurtés, et ce heurt n'a point été surmonté. T. Spasky se plaît à souligner, au contraire, que le terme de la définition de 1950 : *Assumptio*, est de plain-pied avec les termes grecs qui expriment la

24. En avril-mai 1951.

25. *Notes théologiques à propos de l'Assomption*, dans *Dieu vivant*, n° 18, pp. 107-112.

26. *L'Assomption de la Mère de Dieu dans l'orthodoxie russe*, *ibid.*, pp. 93-98.

ême foi (p. 95). Tandis que
. Spasky regrettait que le pape
mblât hésiter sur la mort de la
ierge, l'anglican E.-L. Mascall,
cteur en théologie à l'Université
'Oxford [27], loue la réserve de
ie XII concernant les aspects
cessoires de l'Assomption :
mps, lieu, fait de la mort. Il
oit personnellement à l'As-
mption définie en ces termes
estime qu'il y aurait grave
idace à la nier. Il cite dans le
ême sens le témoignage d'un
êque anglican, le Dr Mortimer,
rlant à son congrès diocésain
novembre 1950 (p. 101) :

C'est la croyance, que la Vierge Marie est déjà dans l'état de perfection. Elle a atteint la destinée définitive du chrétien qui est de régner avec le Christ dans la gloire. Elle est passée au delà de la Résurrection, au delà de la mort, au delà du dernier jugement. Elle participe à la gloire du Christ. Elle est à ses côtés. Elle s'associe à son intercession éternelle. Elle est déjà avant la fin des temps ce que nous aspirons à être en définitive. Elle est, pour ainsi dire, l'Église triomphante par anticipation... C'est son entrée dans cet état définitif de perfection qui est décrite sous le mot « Assomption » : son entrée avec son corps resssuscité dans la gloire céleste...

Malgré tout, la définition du novembre dernier fut pour L. Mascall une « consternation profonde » (p. 105). Il y a loin, pense-t-il, du consentement unanime de l'Episcopat et des fidèles sur cette doctrine à l'affirmation qu'il s'agit d'une vérité de foi « nécessaire au salut, et faisant partie du dépôt révélé » (p. 102). En somme, la note théologique de l'Assomption reste pour lui *opinio communis*, mais non *de fide*. En terminant, il déclare son opinion ouverte aux explications que les théologiens catholiques donneront à ses difficultés.

Ces explications continuent de s'élaborer. Ici, plus qu'ailleurs, le foisonnement de la littérature mariale défie toute recension exhaustive : articles de revue, numéros spéciaux, ouvrages de toutes sortes prolifèrent. Jamais tant de grands théologiens ne s'étaient penchés à la fois sur le problème marial. Signalons d'abord deux ouvrages d'ensemble :

Pour les pays de langue allemande, les professeurs de la Faculté de théologie des Jésuites de Francfort ont rédigé un recueil d'études brèves et denses qui touchent les principaux aspects de l'Assomption corporelle de Marie [28] : deux études générales, sur la Vierge et sur les problèmes méthodologiques qu'engage la définition dogmatique (J. Beumer) ; deux études historiques sur l'Écriture et la Tradition ; syn-

7. *Quelques réflexions d'un Anglisur la définition du dogme de ssomption, ibid.*, pp. 99-106.

28. *Die leibliche Himmelfahrt Mariens. Theologische beiträge zum neuen Dogma in Dienste der Seelsorge, herausgegeben von Professoren der Philos. Theolog. Hochschule St Georgen, Frankfurt-M.*, Francfort, J. Knecht, 1950, in-8° de 148 pp., 19 cm.; on peut se procurer cet ouvrage au Bureau international de liaison et de documentation, Offenbourg-en-Bade, secteur postal 81528, par B.P.M. 510.

thèse dogmatique où J. Loosen fait une place importante au principe que Marie est le prototype (Urbild) de l'Église (pp. 71-81). La fin de l'ouvrage réfute les objections contre le nouveau dogme, fréquentes en pays protestant (pp. 82-96) et en explicite les aspects kérygmatiques : contenu religieux (pp. 96-103), lumières qu'il projette sur la morale chrétienne (pp. 104-114), portée eschatologique (pp. 130-137).

En France le *Compte rendu du VI^e Congrès marial national. Rennes 4-9 juillet 1950* [29] présente un programme analogue. Préfacé par un message de Pie XII, le volume contient, après un bref aperçu illustré sur l'historique et le déroulement du congrès, les discours de Son Éminence le cardinal Roques, de Leurs Excellences NN. SS. Harscouët, Caudron, Villepelet, Roncalli; puis les rapports théologiques. Le P. F. Cayré étudie *L'histoire de la croyance à l'Assomption* (pp. 75-99); Dom B. Capelle, *L'Assomption dans la liturgie* (pp. 99-115) : article d'une clarté saisissante, malheureusement sans notes; mais l'auteur avait déjà donné toutes ses références en étudiant le même sujet dans le *Bulletin de la Société française d'études mariales* 1948. Le P. M.-I. Nicolas présente la *Synthèse théologique* (pp. 115-127). Le P. H. du Manoir donne un exposé assez complet sur la *Portée spirituelle de l'Assomption* (pp. 127-151). S'inspirant judicieusement du livre classique de J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, il centre son exposé sur la portée anthropologique et sociale du nouveau dogme et conclut en montrant comment il fournit un principe de synthèse entre spiritualité eschatologique et mystique d'Incarnation. Le chanoine Soubigou traite l'*Opportunité de la définition* du point de vue de la mission temporelle, spirituelle et surtout doctrinale de l'Église (pp. 179-200). Une série de conférences revient sur divers points particuliers : *Assomption et sacerdoce* (Dom G. Frénaud), *Assomption et maternité* (R. P. E. Point), *Assomption et vocation de Marie* (chanoine J. Anger, un des pionniers des congrès mariaux déjà collaborateur des congrès bretons de 1911-1913), *Assomption et personne humaine* (R. P. D. Court), *Assomption et beauté de la Vierge* (R. P. L. Barbé). Les RR. PP. A. Plessis et O. Leborgne et M. Jean Guitton étudient diverses questions mariales. On mesure au simple relevé de ces noms le chemin parcouru par les congrès mariaux : on y trouve non un pieux passe-temps, mais un solide travail théologique, conduit par des théologiens de valeur. On se demandera quel peut être l'intérêt de ces études faites avant l'annonce officielle de la définition. Il reste entier. Car tout ce labeur d'août 1950 était orienté dans le sens de ce qu'explicita la définition de novembre. Le cas le plus frappant est le rapport du P. H. Barré sur *La définibilité*

29. Rennes, Imprimerie Bretonne, 1951, in-8° de 326 pp., 23, 5 cm., 7 planches photographiques hors texte. En vente au secrétariat du Congrès, 3, Contour de la Motte (500 fr.).

Assomption (pp. 153-177). Cette ude qui devrait être la plus dé- assée reste une des plus actuel- s. Elle se développe par avance elon le schéma même de la bulle *unificentissimus* : « *à partir de croyance actuelle de l'Église...* our la rattacher elle-même au xte sacré ». On songe à Lever- er devançant par le calcul la écouverte de Neptune. Comme la ience, la théologie a, dans son dre, une objectivité rigoureuse. Le rapport du P. Barré s'achève ar une étude suggestive, mais n peu touffue, sur le problème ndamental qu'engage la défini- on de l'Assomption : le problème développement dogmatique. e point n'a pas fini de susciter avaux et discussions. Il s'agit de isir le point de jonction entre ne donnée de foi : « La révé- tion est close à la mort du der- ier apôtre », et les faits qui ous font saisir la découverte de Assomption à partir d'une lon- ue période de silence [30] . On 'arrivera à une solution précise ue par une très exacte connais- nce de ce que fut dans l'histoire prise de conscience du dogme. t c'est la connaissance appro- ndie et de première main qu'ils ont de cette histoire qui donne leur poids à des études comme celle du P. Barré [31] ou de Dom Capelle [32] sur cette question.

Mais un champ reste ouvert aux travaux historiques, et le travail se continue. A travers les revues, on pourrait relever quantité d'études qui complètent les pièces du dossier : *l'Assomption et les souverains pontifes*, d'A. Geenen, dans *Angelicum*, 27 (1950), 327-355. *L'Assomption dans la liturgie chartraine* de V. Delaporte, dans *Ephemerides liturgicae*, 65 (1951) 7-21, *L'oraison Veneranda*, le témoignage liturgique le plus ancien (fin VII[e] siècle) sur l'Assomption, par Dom B. Capelle, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 26 (1950), pp. 351-364. Enfin, dans le dernier *Bulletin de la Société française d'Études mariales* qui vient de paraître, le P. H. Barré nous livre un important dossier de textes manuscrits des XII[e]-XIII[e] siècles latins : période cruciale pour le développement du dogme de l'Assomption [33].

On pourrait multiplier la liste de ces monographies. Signalons

---

30. « Comme elle renonce à la reuve scripturaire directe, la Bulle nonce à découvrir l'Assomption ns la tradition patristique ancienne. le énumère quinze témoignages ditionnels se succédant du VII[e] VIII[e] siècle, mais n'en cite aucun partenant à la période antérieure, ns nul doute parce qu'elle juge 'il n'y en a pas. » Dom B. Capelle, *héologie de l'Assomption*, dans *Nou- lle Revue Théologique*, 72 (1950), 1010.

31. Le P. Barré est l'auteur d'une importante étude sur *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150*, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales 1949*, Paris, Vrin, 1950, pp. 63-123.

32. Voir la remarquable synthèse de Dom Capelle, *Théologie de l'Assomption d'après la bulle « Munificentissimus »*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 72 (1950), pp. 1009-1028.

33. *Bulletin 1950*, Paris, Vrin, 1951, pp. 33-71.

un domaine particulièrement attachant : l'iconographie, trop souvent négligée par les théologiens. On doit au P. J. Duhr deux articles clairs, précis, bien documentés, l'un sur *l'Évolution iconographique de l'Assomption*[34], l'autre sur *la Dormition dans l'art chrétien*[35]. Les sources et types des représentations y sont parfaitement débrouillés. On regrette seulement de ne pouvoir regarder les pièces que l'auteur nous décrit de façon pénétrante, et d'avoir à reconstruire laborieusement les images décrites au lieu de se livrer à l'enchantement de feuilleter des illustrations.

Aussi faut-il savoir beaucoup de gré au professeur B. Nieto, de l'Université d'Oviedo, qui vient d'éditer un magnifique dossier de deux cent soixante-neuf figures sur le triple thème : Mort, Assomption, couronnement de Marie[36]. L'intérêt d'un tel dossier pour l'histoire du dogme est de première importance. Il fait saisir de façon vivante et incarnée les représentations et schèmes imagés qui, à chaque époque, soutiennent ou font réagir la pensée théologique. Il permet de mesurer la diffusion et le cheminement de l'idée. Il est invitation à des réflexions que chacun pourra multiplier. Enfin, il permet de remonter à une date où les documents assomptionnistes sont très rares : deux représentations datent du VII[e] ou VIII[e] siècle; et si le sarcophage de Santa Engracia (IV[e] siècle), qui a pour lui des arguments impressionnants[37], peut être retenu, l'iconographie aurait devancé les textes.

L'introduction que le professeur Nieto a rédigée pour ce dossier est écrite dans un style limpide et qui rend la lecture du livre aisée à tous ceux qui savent un minimum d'espagnol. Elle est pleine de remarques suggestives. Les conclusions sont prudentes et justes dans l'ensemble. La première édition s'épuise rapidement; l'auteur songe déjà à la seconde (et, peut-être, il faut le souhaiter, à une édition française). Au seuil de ces rééditions il est particulièrement utile de souligner ce que cet ouvrage nous laisse encore désirer. Le texte ne comporte pas de notes, en sorte que nous ne pouvons profiter commodément de la grande érudition de l'auteur, ni saisir le fondement de ses affirmations. La bibliographie pèche par imprécision. Elle contient beaucoup d'ouvrages généraux peu utiles au sujet, ignore plusieurs ouvrages spéciaux qui s'imposent. Historien de l'art avant tout, l'auteur n'a pas mesuré l'importance qu'avaient pour le théologien les documents les plus anciens. On souhaiterait que sa prochaine édition reproduise tous les docu-

34. Dans *Nouvelle Revue théologique*, 78 (1946), pp. 671-682.

35. *Ibid.*, 82 (1950), pp. 134-157.

36. *La Asunción de la Virgen en el Arte. Vida de un tema iconográfico*, Madrid, chez A. Aguado, Bravo Murillo, 31, in-8° de 197 pp. et planches non numérotées, 24, 5 cm., 250 pesetas.

37. Pp. 36-42 et figures 5-17. Nous tons que Dom H. Leclercq, *Assomption*, dans *DACL*, I, reconnaît là une assomption.

ents antérieurs au XI[e] siècle et
ie le relevé de la croix-reliquaire
n musée de Dzyalinska (fig. 18-
) soit remplacée par une photo-
aphie : on aimerait juger sur
ièce de cette représentation très
cienne (VII[e]-VIII[e] siècle) et seule
son espèce où la Vierge s'élève
terre sans le secours des anges.
nfin, il serait utile d'avoir pour
aque document ancien une bi-
iographie et l'indication des
éments sur lesquels repose leur
t a t i o n [38]. Ces améliorations
hèveraient les mérites déjà
ands de cet important ouvrage
ui vient si bien à son heure.

Avant de quitter l'iconographie,
gnalons un autre ouvrage espa-
ol, trop peu connu en France;
uría Iconografía de la Virgen en
arte Español [39] du chanoine
Trens, conservateur du musée
Barcelone. L'auteur possède un
gement sûr et une érudition
nsidérable (dont on aimerait

qu'il nous fasse profiter davantage, lui aussi, en donnant ses références). Avec ses quatre cents reproductions et ses huit planches, bien choisies, bien reproduites, et pour la plupart peu connues, c'est un ouvrage de base pour tous ceux qui s'intéressent à l'iconographie de la Vierge.

Après ces livres d'études mariales, signalons, pour finir, d'autres ouvrages qui répondent à un autre dessein : rendre plus présent à l'âme le mystère de la Vierge. En voici trois, de sortes très différentes, qui répondront chacun aux besoins de milieux et tempéraments divers.

Missionnaire de la Salette, Mgr E. Garon [40] est surtout frappé par la présence de la Vierge en ses apparitions : Lourdes, la Salette et Fatima principalement. En trente et une courtes méditations, disposées pour tous les jours du mois de Marie, il suit la Vierge de sa prédestination à son Assomption et à ses manifestations du XIX[e] siècle, insistant surtout sur l'unité de son comportement et de son mystère, et dominé par cette double conviction que la théologie est la clé de la signification des apparitions et que les apparitions sont riches d'enseignement théologique pour qui sait les considérer.

Ainsi vécut Marie, du P. J.

---

38. L'auteur nous semble affirmer
peu vite l'antériorité de la croix
Dzyalinska, qu'il place au VII[e] siè-
, sur la toile du trésor de Sens
'il place au VIII[e]. Ce dernier do-
nènt que la paléographie permet
ile de dater (les *s* sont couchés,
.) peut très bien être du VII[e] siè-
, et Dom H. Leclercq (*Assomption*,
18 *DACL*, I, 2994) donne la croix
Dzyalinska pour VII[e]-VIII[e] siècle.
faudrait voir si quelque nouvel
ment permet de préciser ces appro-
nations sur les deux pièces les plus
iennes que l'iconographie assomp-
niste puisse retenir avec certitude.

39. Madrid, editorial Plus-Ultra, fasca 102, 1946, in-8° de 715 pp., planches en couleur et un tableau optique hors texte, 26 cm., 300 pe-
18.

40. *Notre réconciliation. Brèves lectures pour le mois de mai*, chez l'auteur, Sanctuaire Notre-Dame de la Salette, par Corps, Isère, 1950, 94 pp. et table, 16, 5 cm., 100 fr.

Spicht [41], veut, plus simplement, nous rendre présente la Vierge de l'enfance du Christ. Entre les lignes du texte évangélique — cité en italique au début de chaque paragraphe — l'auteur lit maints détails vivants et familiers : travaux, joies et peines de Marie semblables à ceux qui sont le lot des foyers d'aujourd'hui. De ces pages aérées, écrites en courts paragraphes, en phrases brèves et concrètes, d'une psychologie avertie, deux leçons se dégagent de façon suggestive : Marie, modèle de la prière vécue dans les plus humbles actions, modèle surtout d'une charité de tous les instants.

Édité dans la série des « Cahiers de la Vierge », *Notre-Dame de la Sagesse*, de M. Zundel, depuis longtemps épuisé, était toujours demandé. Une nouvelle éditio vient satisfaire ces désirs [42]. Tar dis que le livre du P. Spicht, pu b l i é aux Éditions Ouvrières s'adressait au plus large public *Notre-Dame de la Sagesse* vise u public cultivé. Le P. Spicht atte gnait le mystère de Marie à tra vers les gestes terre à terre d sa vie quotidienne. M. Zund nous conduit au plus intérieu de son recueillement et de s silence : ce point où s'identifie en elle et se fondent, dans plus total altruisme, Pauvreté Sagesse. Sujet difficile, mais c'e le talent de l'auteur de trouve pour traduire les subtils secre de la vie spirituelle, les « mo réels », les images suggestiv qui exorcisent l'ennui.

R. Laurentin.

41. Paris, Éditions Ouvrières, 1950, in-8° de 236 pp., 18, 5 cm., 300 fr.

42. Paris, Éditions du Cerf, 19 in-8° de 121 pp. et table, 180 fr.

NAISSANCE D'UN ART CHRÉTIEN

Toute œuvre d'art est fleur de vie spirituelle. Les mosaïques de Ravenne rassemblées au Trocadéro [1] nous touchent d'aussi près que s vitraux de Chartres; elles ont h charme parfois très proche des eilleures réussites de nos conmporains. Miracle de l'art chrén. Devant la fontaine aux combes du mausolée de Galla acidia, on est charmé jusqu'à pointe de l'âme. On ne se mande pas si c'est de l'art prone ou de l'art sacré; c'est de rt; c'est de l'esprit; et n'est-ce s du sacré? L'ombre verte et mbre bleue que divisent les anches colombes tracent à notre prit un frais chemin vers le eu qui, seul, est « la Beauté ». Plus que par les philosophies, nomme, par l'art, semble avoir approché les aspects de Dieu. L'art sacré est de tous les temps et de tous les pays : il est aussi universel que l'instinct religieux. Le sens du mystère n'est-il pas consubstantiel à l'art? « Toute œuvre d'art est une fenêtre ouverte sur l'invisible », disait Rodin.

L'invisible n'est pas nécessairement le surnaturel : la nature a ses mystères qui ignorent ceux de la grâce. Et c'est pourquoi l'art, l'art authentique, n'est pas nécessairement chrétien, et il n'est pas toujours susceptible de le devenir.

Devant la fontaine aux colombes, on serait tenté d'admettre l'ambivalence de l'art. Cette mosaïque est-elle chrétienne ou païenne? Elle est beauté pure; et le sujet qu'elle traite n'appartient à aucun culte : c'est un jeu qui n'a de règle que sa beauté. Symboles du rite baptismal ou des ablutions païennes, ces colombes seraient aussi bien à leur place dans un temple d'Apollon que dans une église chrétienne.

---

1. L'exposition ouverte depuis le avril est un éblouissant reflet des lendeurs de Ravenne. Elle ne nous ontre que des copies, mais faites main de maître.

Mais il est des sujets spécifiquement chrétiens. Ce sont eux qui tiennent la première place dans les églises, à Ravenne comme partout. Avec eux on ne peut plus douter : il y a un art chrétien.

L'exposition des mosaïques de Ravenne est extrêmement significative de cela. Les fragments de mosaïque exposés nous montrent des formes authentiquement chrétiennes se dégageant des styles païens au cours d'une évolution de deux siècles. Devant elles nous assistons à la naissance d'un art chrétien.

Retournons au mausolée de Galla Placidia. La mosaïque centrale nous montre, au milieu d'agneaux qui ont des airs de biches, un bon Pasteur qui ressemble à un jeune dieu.

Ce bel adolescent blond et frais, un peu gras, qui caresse nonchalamment le museau d'une bête, est-ce le Christ ou le fils de Jupiter ? D'une main il s'appuie à une croix dorée, comme un soldat à sa lance ou Apollon à son épieu. Cette croix est le signe non équivoque auquel on reconnaît le Christ sous les traits de ce jeune dieu.

Le mausolée de Galla Placidia est du milieu du Ve siècle. Le culte chrétien était sorti des catacombes depuis plus de cent ans. Et il avait commencé à donner des fruits de vitalité sur le plan artistique. (Les mosaïques anciennes de Sainte-Marie-Majeure sont contemporaines du concile d'Ephèse.) Mais ici l'artiste chrétien est demeuré visiblement sous l'empire des formes païennes. Il n'a pas su dominer leur charme et il en a donné une expression affadie.

Tout autres sont les christs des mosaïques de Saint-Apollinaire. Ces scènes de la vie de Jésus sont des reflets d'Évangile. L'art ici n'a pas d'autre modèle que la vie et d'autre source que la vérité. Le Christ au milieu de ses apôtres se détache mais comme « le Maître ». Il n'a rien d'un jeune dieu. Sa divinité est éternelle, exprimée par le hiératisme des gestes, des plis, de l'attitude ; par la hauteur du front, la grandeur du regard. Il il est bien un homme entre les hommes : vêtu comme ses disciples, hâlé comme eux par l'air de Palestine et comme eux portant la barbe; il unit dans son regard à une sérénité divine une tendresse très humaine.

Ces mosaïques sont du VIe siècle. Quel abîme entre ces images du Christ et la fade représentation du mausolée de Galla Placidia ! Comment l'art est-il passé de la forme païenne qui persiste encore au Ve siècle à la forme chrétienne qui triomphe au VIe ? Quels sont les artistes qui ont réalisé cette transformation, et dans quelles circonstances ? Questions laissées ouvertes par l'histoire. Les circonstances du processus nous échappent; mais son ressort et sa direction sont évidents.

En comparant ces images des deux premiers siècles de l'art chrétien, nous voyons quelle est la puissance de l'inspiration évangélique pour recréer les formes

nous discernons le sens de tte transformation.

Des mosaïques du mausolée de alla Placidia à celles de Saint-pollinaire l'évolution technique st imperceptible. Ici et là le iétier est parfait : la facture mble identique; toute la différence est d'inspiration. L'auteur es mosaïques du mausolée de alla Placidia était-il chrétien ? était-il assez ? Était-il assez artiste pour dominer son art, s'émanciper de ses modèles païens, éer son style ? Car l'inspiration asse par les puissances créatrices de l'artiste. Nous ne savons as si c'est du côté de ces puissances ou du côté de l'inspiration ne fut le déficit, mais il fut. Et ous avons une forme païenne. Esprit-Saint n'a pas encore renouvelé cette part de la création. Un siècle après, il ne reste plus en de la forme païenne. Le nouvellement est accompli. Les osaïques de Saint-Apollinaire anifestent l'efficacité de l'Esprit. evant elles, on ne peut pas douter de l'existence d'un art chrétien.

Les mosaïques de Ravenne nous ontrent l'art chrétien au moment où il se dégage des formes païennes. Plus encore que les andes réalisations du Moyen-ge, elles manifestent les conditions essentielles d'un art chrétien. Car elles sont cet art à sa issance.

Ce fut une agréable surprise our les visiteurs du Trocadéro retrouver dans ces mosaïques VI^e^ siècle les qualités d'expression qu'ils avaient rencontrées dans la statuaire chrétienne XI^e^ au XV^e^ siècle et dans les peintures de la même époque. Ils retrouvaient là, dans leur origine, les constantes de l'art chrétien.

L'inspiration chrétienne agit dès le début dans la double direction où elle tentera ses recherches, y trouvant d'admirables synthèses.

Réalisme et hiératisme représentent deux tendances qui par elles-mêmes s'opposent. Le hiératisme appartient à tous les arts sacrés du monde : le réalisme est la tendance normale de tous les arts profanes. Le hiératisme, en stylisant les formes, tend à un au-delà de la nature : il évoque un monde supérieur. L'art chrétien, comme tous les arts religieux, devait faire usage du hiératisme. La stylisation est poussée très loin dans les scènes d'Évangile de Saint-Apollinaire.

Revenons à ces trois mosaïques où le Christ est figuré. Elles sont typiques. Avant d'être des tableaux, ce sont des modèles de décoration. Les personnages sont groupés de façon systématique. Dans la Cène, les têtes des apôtres, serrées les unes contre les autres, dessinent une auréole mystique autour de la Table; une figure de la communion. Dans l'arrestation du Christ au jardin des oliviers, soldats et apôtres sont rangés de part et d'autre du tableau, comme deux mondes séparés ou plutôt comme l'Église et le monde; le Christ et Judas se détachent au centre. Le parallélisme des formes est analogue dans la pêche miraculeuse.

D'autre part, si l'on regarde de près chaque personnage, on est

saisi par l'intensité du réalisme. Dans la pêche miraculeuse, les épaules hâlées des pêcheurs et la grossièreté de leurs traits font ressortir la noblesse du Christ. Et ce contraste n'est pas artificiel, il est dans la vérité historique. Un autre contraste bien fidèle au réel est celui de Judas s'élançant pour embrasser son maître et Jésus demeurant impassible et même un peu penché pour mieux accueillir celui qui le trahit.

C'est dans la personne de Jésus que s'affirme avec le plus d'éclat la convergence du hiératisme et du réalisme.

Bouleversant de vie est le regard du Christ sous le baiser de Judas : une poignante tristesse s'y fond dans la douceur du pardon toujours prêt. Dans le geste d'accueil, on devine un mouvement de recul réprimé, un grand dégoût surmonté par une plus grande miséricorde. Le hiératisme se traduit par la discrétion des gestes; mais cette discrétion est aussi dictée par la réalité. Il s'affirme surtout dans la hauteur du front encadré par le nimbe crucifère; mais ce nimbe et cette hauteur sont les signes d'une Réalité mystérieuse; leur caractère conventionnel ne se voit pas tant est incarnée dans l'humanité du visage la Divinité qu'ils évoquent.

Dans cette image du Christ, on assiste à l'Incarnation parfaite du divin dans l'humain. Et cela est le propre du christianisme.

L'art chrétien a réalisé cette chose unique dans l'histoire des arts sacrés : une incarnation du divin qui soit la perfection de l'humain. Le conflit du hiératisme et du réalisme est dépassé, comme celui de la nature et du surnaturel. La grâce a fait la synthèse dans son réalisme divin.

Devant les mosaïques de Ravenne, on songe à la puissance de l'Esprit pour pénétrer les formes et pour les recréer. *Emitte Spiritum tuum et creabuntur.* C'est pour recréer les âmes dans la grâce que nous invoquons l'Esprit-Saint. Cette création de vie spirituelle n'est-elle pas la condition première d'un art chrétien ? Devant les mosaïques de Ravenne, nous en avons l'évidence [2].

I. André-Vincent, O. P.

---

2. Cette évidence ne contredit pas la thèse des « possibilités chrétiennes des artistes incroyants » (cf. Régamey, *La Vie Intellectuelle* du 1er avril 1951). L'Esprit-Saint n'est pas lié : il peut agir par ce que le P. Régamey appelle des « suppléances de la foi ». Il n'est pas nécessaire d'être en état de grâce pour recevoir des grâces. Et ces grâces peuvent être charismatiques, orientées non à la sanctification de l'âme de l'artiste mais à son œuvre qui, étant d'art sacré, participe à la mission de l'Église (cf. Ia IIae, q. 109, a. 6; q. 111, a. 1, a. 5).

A travers les revues

CLERGÉ ET PASTORATION

Les Fiches documentaires (Louvain-Maredret) du 15 juin publient une lettre à son clergé de Exc. Mgr l'évêque de Liége. le se présente en commentaire l'Exhortation *Menti nostrae*. s spécialistes de sociologie religieuse, de pastorale liturgique et missions ouvrières aimeront y eillir des encouragements très rmes pour leurs méthodes :

Une connaissance sociologique de a paroisse sera hautement utile au uré pour l'accomplissement de sa âche. Le Saint-Père en avertissait es curés de Rome au début de ce Carême, lorsqu'il souhaitait les voir posséder « une connaissance exacte de leur paroisse, rue par rue, maison par maison, une vision sûre des conditions religieuses comme des nouveaux problèmes et besoins de la population qui demeure sur leur territoire ». Il ajoutait : « Cette connaissance exige elle-même, pour être complète et profonde, une préparation, voire une technique, à laquelle le fichier paroissial offre un instrument très utile. Il permet, en effet, de trouver à l'instant toutes les informations concernant chacune des familles et chacun des fidèles. »

Nous serions heureux de pouvoir réaliser une étude de sociologie religieuse du diocèse et de ses diverses composantes. En attendant cette réalisation, nous ne pouvons qu'approuver les amorces de ce travail en paroisse, là où c'est actuellement possible.

Et ceci, par exemple, pour la pastorale liturgique :

Dans l'administration des sacrements il est souhaitable que l'on use de la langue vivante dans les limites des facultés concédées par le Saint-Siège.

Quant aux « nouvelles formes d'apostolat actuellement expérimentées dans l'Église » :

elles ne sont pas destinées à remplacer le ministère paroissial ni à entrer en concurrence jalouse avec lui. Ces expériences ne doivent se faire que sous la vigilance de l'évêque et aux conditions fixées par lui. Nous voulons parler des prêtres-ouvriers dans nos centres industriels :

ils essayent de reprendre contact avec les masses déchristianisées et quasi imperméables à l'influence de l'Église et veulent être des témoins du Christ dans les milieux de travail. Seuls des hommes d'une solide trempe tant physique que morale peuvent ambitionner cette tâche exceptionnelle. Nous admirons et bénissons la générosité de ceux qui, dans une pensée d'amour de Dieu dans le prochain, ont demandé à tenter ces expériences. Qu'ils y procèdent en toute soumission à l'Église et en toute simplicité, sans déprécier le travail apostolique de leurs confrères du clergé paroissial, qui de leur côté se garderont de porter un jugement définitif prématuré sur cette nouvelle forme d'activité sacerdotale. Sachons nous aimer et nous soutenir en vrais frères d'armes ! Dieu veuille couronner de succès surnaturel les efforts de ces pionniers.

Relevons enfin une phrase chaleureuse pour l'Action catholique, appelée de façon très heureuse « apostolat des confirmés ».

En leur numéro de juin-juillet 1951, les Cahiers du Clergé rural nous donnent une très remarquable étude du P. Jean-François Motte, O.F.M., sur les missions paroissiales. On annonce un tirage à part de ces deux articles que tout chargé d'âmes *doit* lire et relire pour sa documentation et pour son réconfort. Avec une méthode sociologique du meilleur aloi, il fait le bilan de ce qu'il appelle « échec partiel » des missions paroissiales de nos années; il nous en donne un essai d'explication et relève les orientations nouvelles de missions dans les paroisses qui veulent acquérir l'équipement apostolique aujourd'hui sociologiquement requis. Retenons surtout ici ce paragraphe sur l'exigence de travail et de lucidité réclamée du ministère de missions paroissiales contemporain, et peut-être, pour autant, ce que l'auteur appelle sa « spiritualité » :

> On constate généralement que la générosité fait ici beaucoup moins défaut que la lucidité. Il est vrai que la lucidité exige souvent une dépense d'énergie plus grande que l'effort physique ardent, voire même puissant. Le missionnaire engagé dans un rythme excessif de missions, éprouve les plus grosses difficultés à se concentrer, à observer, à réfléchir, plume en main, sur ses expériences, à recourir aux études solides au delà des petites vulgarisations. Tout se passe comme si l'action missionnaire accélérée fermait peu à peu l'esprit au travail intellectuel persévérant qui seul permet de dominer les problèmes. (Peut-être faudra-t-il chercher dans cette direction les éléments de la spiritualité du missionnaire ?)

Et pour former le « nouveau type » de missionnaire qu'il réclame, l'auteur, à la fin de son article, proclame l'urgence d'un *institut supérieur de pastorale* dont il se plaît à tracer idéalement le programme. *Proficiat.*

La Revue Nouvelle (Casterman, éditeur) nous apporte, avec son numéro du 15 mai 1951, un excellent article de M. le chanoine Jacques Leclercq sur la « vocation sacerdotale ». C'est extrait d'un important ouvrage à paraître sur la vocation religieuse. Un régulier n'admettra sans doute pas toutes les nuances de l'exposé

question : quand M. Leclercq rit « quels que soient les servis rendus par les Ordres religieux sacerdotaux, ceux-ci ne sont cependant jamais que des uxiliaires » (p. 981), il oublie le scours de Pie XII du 8 décembre rnier et sa déclaration qu'on ne ut réduire les religieux prêtres rang d'auxiliaires des séculiers t, de fait, la distinction des ux clergés ne vient pas de tel ploi actuel, subalterne ou non, ais de leur état de vie). Certains gretteront aussi que dans une éorie de la vocation, il soit fait t de façon unilatérale des contions de l'Église latine; le statut clergé oriental ne doit-il pas trer en ligne de compte dans le gard du théologien ? On peut ssi se demander si le fameux appel au sacerdoce » dont parle aucoup M. Leclercq est bien le ot de la tradition. Bible et lirgie parlent de choix plutôt que ppel : *Ego elegi*. Il reste que te publication est pleine d'inrêt. Qu'on en juge par ce tout tit extrait :

« L'histoire du sacerdoce est une istoire tourmentée, liée à toute 'histoire de l'Église, constamment déchirée entre l'exigence de sainteté qui résulte immédiatement de a mission de l'évêque et du prêre, et les circonstances politicoociales qui font intervenir les préoccupations non religieuses dans e recrutement ecclésiastique.

« On commence à se rendre compte aujourd'hui que l'œuvre la plus importante de la restauration catholique, au XIX^e^ siècle, a sans toute été la libération de l'Église par rapport aux valeurs temporelles, non achevée d'ailleurs, et la réforme du clergé qui n'a pas seulement multiplié les ordres religieux, qui ne leur a pas seulement donné une ferveur presque sans précédent, mais qui a surtout développé une discipline du clergé séculier sans précédent aussi.

Comme le clergé séculier constitue les trois quarts ou les quatre cinquièmes du clergé, comme il occupe les postes hiérarchiques et, d'une façon presque exclusive, les fonctions pastorales, le redressement disciplinaire et spirituel dont il a été l'objet présente une importance considérable.

D'autre part, comme les prêtres séculiers ne sont que prêtres et que toutes les exigences de leur état, tant intellectuelles que spirituelles, viennent uniquement de ce qu'ils sont prêtres, ce redressement a eu comme conséquence d'attirer l'attention de façon plus marquée sur les exigences propres au sacerdoce, et cette prise de conscience s'est même répercutée sur les ordres religieux sacerdotaux, où la préoccupation de répondre aux exigences du sacerdoce s'oppose d'une certaine manière aux préoccupations de la vie religieuse.

La vocation du prêtre l'appelle à se donner à l'Église et aux âmes, à être « un homme mangé » selon l'expression du P. Chevrier...

... Aucune vocation ne dégage donc une exigence de perfection comparable à celle du sacerdoce. Le religieux s'est voué à chercher la perfection, mais le prêtre a accepté une fonction qu'il ne peut remplir honnêtement que dans la mesure où il est parfait.

Cette perfection sacerdotale est éminemment apostolique. La conscience de son sacerdoce chasse en quelque sorte le prêtre vers les âmes. On n'est prêtre que pour le service de l'Église; le sacerdoce tend donc à l'apostolat et aux fonctions pastorales par un mouvement spontané. On le voit dans l'ordre monastique où tous les moines de chœur sont, de nos jours, devenus

prêtres. Certains, parmi les meilleurs, souffrent d'une sorte de faim de ministère sacerdotal et se plaignent de ce que la vie monastique ne satisfasse pas aux exigences du sacerdoce. Et on a beaucoup de peine à leur démontrer qu'il suffit de dire la messe, celle-ci étant l'œuvre esssentielle de l'Église...

La même revue, sous le titre EFFORT MISSIONNAIRE, et la signature de Joseph Masson, rend compte de la publication par l'agence Fides d'un volume de 548 pages, *Le Missioni Cattoliche*. Elle montre que la formation d'une élite laïque est le problème-numéro-un des terres néo-chrétiennes, et qu'un effort en ce sens serait plus lourd de conséquences lointaines qu'à viser dans l'immédiat un chiffre de conversions plus élevé :

> Nos chrétientés missionnaires ont elles toujours une tête proportionnée à leur corps ? On n'ose le dire. Il faut pourtant maintenir le principe, où y revenir; allons aux futurs multiplicateurs d'influence même s'il fallait dans ce but négliger çà et là des grains plus faciles, mais sans grands lendemains ni grandes promesses. Ne cessons pas de baptiser des animistes; ils formeront ce que Péguy, sans mépris, quoique avec assez de bonhomie, appelait la « piétaille ». Mais gardons le cauchemar de l'élite.

RELIGIEUX, RELIGIEUSES

Signalons d'abord rapidement un article du P. Boelaars, rédemptoriste, sur « la place des œuvres de charité dans la vie religieuse » (REVUE DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES, mai-juin 1951). Une fois de plus, l'auteur diagnostique, en fonction du statut des congrégations, l'évolution du monde qui les supporte :

> Dans ces trente ou quarante dernières années, les œuvres de charité ont subi une évolution fondamentale. Nous nous limitons, dans cet entretien, au soin des malades; mais des considérations semblables seraient à faire au sujet de l'enseignement et de l'éducation.
>
> Il y a une quarantaine d'années, le soin des malades était une œuvre de miséricorde. Il demandait du dévouement, de la patience, de la douceur, de l'empressement et un peu d'habileté qu'on acquérait soit en suivant les conseils des plus âgés, soit par ses propres expériences. Mais peu à peu cela est devenu un travail professionnel. Il demande une préparation de plusieurs années et, pour certaines tâches plus particulières, il exige la fréquentation de cours spéciaux. Avec le souci d'asepsie, avec ponctualité et l'attention particulière requises après certaines opérations, le travail de l'infirmière doit se spécialiser. Le seul dévouement et la seule habileté d'il y a quarante ans ne suffisent plus à la tâche. Il s'agit d'un travail professionnel.
>
> Et parce qu'il s'agit d'un travail

professionnel, il exige la personne tout entière, il l'absorbe et l'accapare. De là, pour l'adaptation à la vie religieuse, bien des difficultés que ne connaissait pas l'œuvre de miséricorde d'antan. De plus en plus, il devient difficile d'unir cette activité à un cadre externe orienté vers la vie contemplative au sens complet traditionnel.

Vie « semi-contemplative » et travail d'infirmière ne me paraissent donc plus compatibles.

M. l'abbé Descargues étudie, ans la NOUVELLE REVUE THÉOLOQUE (mai 1951), la Visitation et s origines; très exactement il udie le passage d'une première une deuxième conception dans pensée de saint François de les. Retirez-en au moins qu'il ut lire avec beaucoup de prunce les écrits de vos devanciers. i « religion » ni « congréga on » n'avaient dans l'usage et le roit d'alors le même sens qu'aurd'hui. Du moins saurez-vous sens exact des mots au temps de int François et que si la Visitaon fut, du consentement de son ndateur, « convertie de congréation en religion », la vraie use fut, exprimée par les interntions de l'archevêque de Lyon, ne sorte de contrainte due à oute une ambiance de psycholoie et de sociologie religieuses piquement françaises et nulleent à des pressions romaines.

La REVUE INTERNATIONALE DES CIENCES ADMINISTRATIVES (Bruxels, 1951) publie une intéressante ude de Léo Moulin intitulée *La ience politique et le gouvernent des communautés religieus*. C'est une étude comparée du atut juridique des Ordres et Instituts religieux dans l'Église face aux « Parastataux » dans le droit international. Cette lecture intéresse les juristes. Les spirituels y trouveront pour leur compte plus d'une remarque judicieuse. Ils admireront surtout que le tronc puissant de l'état religieux, tout droit jailli de l'esprit de l'Évangile et de ses conseils ait poussé tant de rameaux et si divers. Ne cherchez pas ici des jugements de valeur. Tout arbre au renouvellement des saisons porte des branches mortes. Il n'en est pas moins vigoureux. Il répand dans l'air ambiant santé, odeur et bien-être.

J. B.

VIDA RELIGIOSA, la revue hispano-américaine pour communautés religieuses, a eu l'excellente idée de consacrer un important numéro double (mars-avril 1951) à la nouvelle discipline canonique que l'Église vient d'instituer pour les moniales (*La nueva disciplina canonica sobre las monjas*. VIDA RELIGIOSA, Madrid, Buen Suceso 22, 1951, 200 pp.).

On y trouve en traduction espagnole les textes de base : la Constitution apostolique *Sponsa Christi*, l'Instruction *Inter praeclara* de la Sacrée Congrégation des Religieux, ainsi que la lettre de la Sacrée Congrégation aux Nonces apostoliques sur la mise en application de ces documents (7 mars 1951), présentés et commentés par les spécialistes qualifiés de la Congrégation des Fils du Cœur de Marie (Clarétins) qui dirigent la Revue, auxquels se

sont joints Mgr Tabera, évêque d'Albacete et Mgr Cicognani, nonce apostolique en Espagne.

Celui-ci résume à grands traits la Constitution apostolique, en soulignant les trois points sur lesquels son apport semble plus notable : travail manuel, fédération des monastères, orientation apostolique. Puis le P. Martinez de Antoñana fait une présentation juridique sommaire de chacun des trois documents et précise sa portée. Le P. Escudero dégage ce qui caractérise désormais canoniquement les *Moniales* par opposition aux *Sœurs*, quant aux vœux, à la clôture, à l'autonomie, à l'exemption, à l'office divin, à la vie contemplative, au travail manuel et à l'apostolat. L'enseignement de nos documents sur la vie contemplative des Moniales et sur leur apostolat est ensuite présenté et commenté par le P. Torre. Les quatre articles suivants sont autant d'études juridiques très précises sur la clôture papale des Moniales (P. Valera), les fédérations de monastères (P. Martinez de Antoñana), les statuts des fédérations (P. Diaz), l'assistant religieux (P. Gutierrez). Le travail manuel fait enfin l'objet de deux articles, dont le premier étudie les directives pontificales (Mgr Tabera) et le second présente des suggestions pratiques (P. Mesa). Une statistique des Moniales donne en appendice quelques renseignements généraux sur l'Italie et la France et une analyse plus détaillée de la situation espagnole. Le nombre impressionnant des monastères en Espagne permet de mesurer de quelle opportunité était la publication de cet ensemble d'études précises et pratiques sur la nouvelle discipline canonique des Moniales. On en fera son profit même en dehors de l'Espagne. La lettre adressée aux auteurs par la Rme P. Larraona, secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux, et publiée en tête du recueil, suffirait d'ailleurs à recommander celui-ci.

A. M.

Les Livres

DOCTRINE ET SPIRITUALITÉ

3. PIE XII : *Discours aux jeunes époux*. Éd. de l'Œuvre de Saint-Augustin, Saint-Maurice, Suisse; vol. de 228 et 320 pp.; 570 et 550 fr. En dépôt au Centre du livre suisse, 57, rue de l'Université, Paris.

Le titre de ce recueil ne permet d'en saisir l'intérêt. Le titre est céleste, un peu terne, le recueil est une très grande richesse.

On est d'abord frappé, en ouvrant les deux volumes, de la simplicité du fond, du caractère concret, quotidien, de ce qui est dit.

Le grand apôtre saint Paul vous révélera le secret de cette harmonie conservée ou du moins chaque jour renouvelée en votre foyer domestique : *Êtes-vous en colère*, dit-il, *ne cédez point à vos suggestions; que le soleil ne se couche point sur votre irritation.* Quand les premières ombres du soir vous invitent à la réflexion et à la prière, agenouillez-vous l'un près de l'autre, devant le Crucifié qui veille la nuit sur votre repos, et répétez ensemble d'un cœur sincère : *Notre Père, qui êtes aux cieux.... Pardonnez-nous... comme nous pardonnons...*

Une parole de l'Écriture, un geste chrétien, celui de la prière, prennent tout à coup une résonance familiale. Nous retrouvons la meilleure tradition de l'Évangile et des homélies des Pères.

On est ensuite surpris que ces discours (il y en a près d'une centaine) ne se répètent jamais. Chaque allocution est nouvelle, et pourtant c'est toujours de la famille, du sacrement de mariage qu'elle parle. Parfois le Saint-Père commente un geste de la liturgie du mariage, une parole du Christ, parfois il s'inspire des grands modèles de vie familiale : la Sainte Vierge, Anne-Marie Taïgi, la mère de Don Bosco, parfois le temps liturgique l'invite à parler de la joie ou des tentations, de la prière familiale, de l'oubli des offenses, de l'éducation des enfants. On dirait que tout lui est occasion de livrer un message qui lui tient au cœur : faire découvrir aux familles qui naissent dans l'Église la richesse de leur amour, la grandeur du sacrement reçu, l'immensité du don de Dieu.

Puis, peu à peu, les discours qui se succèdent suivent un plan plus construit : le rôle de la femme, le rôle de l'homme dans la famille, la collaboration des époux, la place de Dieu, les

ennemis de la famille, les auxiliaires du foyer, etc.

Mais là non plus l'exposé n'est jamais théorique. On voudrait citer la description de l'homme rentrant après sa journée de travail. Sa femme a préparé le repas, « elle a choisi ce qu'il y avait de meilleur, ce qu'il aime le plus ». Il ne remarque rien, si ce n'est que le plat « apprêté pour lui faire plaisir, est resté trop longtemps sur le feu, et voilà qu'il se plaint, sans songer que c'est son propre retard qui en est cause ». Il faut au moins mentionner les pages si pertinentes et si courageuses sur les ennemis du foyer, notamment celles sur « les séparations forcées ».

Ces discours, en effet, ont été prononcés de 1939 à 1943. Ils parlent de la famille, mais de la famille qui vit ces années douloureuses. La spiritualité familiale, dont ils tracent les grandes lignes, n'est pas une spiritualité abstraite, mais celle de foyers qui craignent la guerre et qui bientôt sont plongés en pleine guerre.

La suite de ces discours est une page d'histoire de l'Église. Car, tandis que le cataclysme fait rage, l'Église songe encore (mais en des termes nouveaux) aux familles menacées dans leur amour. C'est une dialectique prodigieuse, celle de la famille et de l'État, du mariage et de la guerre, de l'amour et de la haine.

Et c'est au travers de cette dialectique que s'élabore tout au long de ces pages une splendide spiritualité de la famille. On écrira sur le sujet (on écrit déjà) des ouvrages savants. Je souhaite que les auteurs aient lu et médité ces discours du Saint-Père. Je souhaite que les foyers chrétiens possèdent ces discours et les relisent. Ce livre sera pour eux un livre de chevet. Il devrait être un cadeau de mariage (la qualité de l'édition en fait un très bel ouvrage).

Tous ceux qui, l'an passé, sont allés à Rome pour le Jubilé ont été conquis et enthousiasmés par l'accueil si paternel du Souverain Pontife. Ceux qui liront ces discours retrouveront avec émotion la même parole bienveillante, compréhensive des difficultés d'un chacun, la même exhortation à être dans l'Église un membre vivant de Jésus-Christ.

François Louvel.

L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui. Éd. du Cerf, Paris, 1953. 450 fr. (hors commerce); in-8° de 326 pp.

Après le *Directoire des Supérieures*, et les *Adaptations de la vie religieuse*, tous deux épuisés, après *Pour les Maîtresses des Novices* et le *Discernement des vocations religieuses*, voici un nouveau problème, le plus grave peut-être de tous, qui a été abordé dans les journées d'études organisées en 1950 par *La Vie Spirituelle*. De l'histoire et de la théologie de l'obéissance religieuse à la psychologie féminine et à sa formation à la maturité spirituelle, jusqu'aux suggestions et expériences psychiques, ce sont sous leurs aspects les plus divers les problèmes que pose l'obéissance à la religieuse d'aujourd'hui. Nous ne tenterons pas de résumer ici les vingt chapitres de ce volume, mais nous essaierons de noter les lignes majeures qui nous paraissent s'en dégager.

Quoi qu'il en puisse paraître, quoi qu'on en pense parfois, le conseil de l'obéissance est profondément évangélique : « Il est partout dans l'Évangile » (p. 10); l'appel à l'obéissance n'est pas autre chose que l'appel à suivre le Christ *obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix*. Il y a là en valeur évangélique un absolu qui ne peut être ni édulcoré ni profondément remanié (p. 293) : « Le code de sainteté qu'est l'Évangile est obligatoire et immuable, à base d'abnégation et de renoncement. Il ne faudra donc pas céder un pouce de terrain quant aux principes évangéliques, toujours d'actualité » (p. 278).

Cette indispensable obéissance

ère pourtant singulièrement diffi-
ile à la jeune fille, — à la religieuse,
– d'aujourd'hui. Théologiens et psy-
hologues, supérieures et maîtresses
es novices le reconnaissent ici, très
bjectivement et sans vaines récrimi-
ations, avec une courageuse luci-
ité. Grandie dans les agitations et
es incertitudes de la guerre et de
a résistance, instruite à l'initiative
ar les mouvements d'Action catho-
ique (cf. v. g., pp. 188, 274-276), et
urtout éveillée à l'indépendance par
ne transformation sociale sans pré-
édent, la jeune religieuse ne sait
lus obéir. En ces pages, en effet, on
'a peut-être pas mis assez le doigt
ur ce qui nous paraît être le fond
u problème : la femme d'aujour-
'hui s'est émancipée; de mineure
lle est devenue majeure, sociale-
ient et psychologiquement. La vie
eligieuse ne peut manquer de subir
contre-coup de cette évolution. On
e peut plus faire accepter de la
emme *une forme* d'obéissance qui
garderait à l'état de mineure et
ramènerait au gynécée [1].

La jeune fille d'aujourd'hui doit-
lle donc renoncer à la vie religieuse,
à l'obéissance qu'elle exige ? Cer-
ines ne seraient pas loin de le pen-
r. Ou plutôt ne faut-il pas lui
résenter, par delà les déformations
op visibles qui la rebutent, une
forme plus haute et plus pure de l'obéissance religieuse, et chrétienne, qui est maturité et liberté ? La troisième partie de ce recueil, *Maturité psychologique et spirituelle de l'obéissance*, en est sans doute la partie la plus neuve comme la plus féconde. Il y a, en effet, il pourrait y avoir une façon de concevoir et de présenter l'obéissance qui ne serait qu'enfantillage et infantilisme. Et les supérieures n'en seraient pas les seules responsables. Les deux remarquables chapitres de psychologie religieuse et féminine que nous donnent ici le R. P. H.-D. Salman et le Dr Suzy Rousset le montrent abondamment. Une psychologie insuffisamment évoluée peut en rester (ou régresser) au stade infantile; la religieuse peut, sa vie durant, demeurer une petite enfant qui ne s'est jamais détachée de sa mère, et inconsciemment prendre pour attitude de soumission filiale ce qui n'est que dépendance psychologique infantile, pour obéissance religieuse ce qui n'est qu'obéissance passive féminine et identification intuitive inconsciente. On croit obéir et faire la volonté de Dieu exprimée par la Règle et les supérieurs, on ne fait que s'identifier à une mère trop tendrement aimée (pp. 159, 161, 163) [2]. Qu'on s'étonne alors de trouver en certains couvents des « petites filles » « affadies et sans relief » (p. 287), des « personnalités étouffées ou avor-

1. Ce fait psychologique et socio-
gique ne doit pas mettre en ques-
on le *mystère* de l'essentielle *sou-
ission* de la femme (Gen., 3, 16;
Cor., 11, 3; Eph., 5, 22-23). Le
. P. Henry le rappelle ici de façon
ès opportune, en citant le mot de
ertrud von Le Fort, inspiré de saint
aul : la femme est tout entière
ous le signe du voile. Aussi « l'au-
orité dans l'Église n'est jamais en
ernière instance le fait de la
emme... L'émancipation tant à sou-
aiter des religieuses ne peut se
ire que dans le cadre de la soumis-
on fondamentale au magistère, à
hiérarchie, au sacerdoce » (p. 128).

2. Trop souvent la novice reste enfermée « dans la prison étroite d'un univers infantile dont la Mère est la seule réalité. Il n'y a pas encore de personne, il n'y a pas encore de liberté, il n'y a guère d'acte humain, *il n'y a pas de place pour un Dieu* (c'est nous qui soulignons). C'est en l'amour de « notre Mère » qu'on vit, qu'on se meut et qu'on a son être. On est la créature d'un amour charnel, au lieu d'être l'enfant de Dieu » (pp. 158-159). Ne serait-ce vrai que des novices ?

tées » (p. 258), qui ont perdu tout sens des responsabilités, tout esprit d'initiative (p. 126), des âmes découragées ou déprimées (pp. 191-192), ou au contraire révoltées et cabrées, aigries et durcies (pp. 192, 287). Et pourtant, l'esprit d'enfance n'est pas enfantillage ni infantilisme : l'exemple de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui apparaît si souvent en ces pages, prouve de façon éclatante que l'enfance spirituelle est liberté, jugement, maturité. Et c'est à ces grandes vertus adultes, le R. P. Plé le rappelle, que doit former l'obéissance religieuse.

Faut-il pour cela renoncer à tels empirismes, au respect irraisonné de traditions respectables et vieillotes, au culte matériel de la lettre (p. 207)? Oui, assurément [3]. Il est émouvant, et rassurant, de voir ici combien supérieures et maîtresses de novices le comprennent. « Elles savent que les Supérieures n'ont pas été créées et mises au monde pour alourdir la marche de la jeune fille vers la sainteté, mais bien pour la lui faciliter » (p. 276). Car la crise de l'obéissance n'est-elle pas pour une part crise de l'autorité (pp. 208, 223-224), ou d'un autoritarisme qui se prend pour la véritable autorité? La première chose, et la plus urgente, n'est-elle pas de former le jugement et la conscience des supérieures, qui auront à leur tour à former le jugement et la conscience de leurs filles, et à les préparer aux *graves* responsabilités qui les attendent (pp. 258-259)? L'obéissance doit sagement préparer à l'initiative, à ce que Pie XI appelait une « coopération active et graduellement toujours plus consciente » (pp. 261-265). Cela ne s'improvise pas. Aussi on insiste à plusieurs reprises sur la nécessité d'une formation doctrinale, et, hélas, sur la pauvreté de doctrine qu'on rencontre, paraît-il, encore trop souvent (pp. 222, 316, etc.) [4]. Grâce à Dieu cependant, les témoignages qu'apportent ici certaines supérieures ou maîtresses des novices sont à cet égard pleinement rassurants (voir, pp. 225-228, dans un chapitre d'ailleurs excellent, les réflexions d'une bénédictine, ou pp. 285-295, celles d'une dominicaine). Cette solide formation doctrinale, possédée par les supérieures, transmise par elles à leurs jeunes religieuses, sera, n'en doutons pas, le meilleur remède à la « crise de l'obéissance », plus efficace sans doute que tels procédés et « trucs », essais d'adaptation au noviciat des méthodes actives, qui, avouons-le, nous ont paru un peu courts.

Il reste qu'il faut obéir, et que cela est toujours crucifiant par quelque côté. Aussi la meilleure méthode pour faire accepter l'obéissance, même d'une jeune fille « moderne », est encore de lui montrer le Christ crucifié (pp. 225-226, 236-237, etc.). Elle saura alors « perdre sa vie », mais si c'est vraiment « à cause du Christ et de l'Évangile », c'est la trouver. L'obéissance religieuse et évangélique conduit au suprême épanouissement.

Nous souhaitons vivement que supérieures et maîtresses des novices lisent attentivement ces pages, écrites pour elles, où elles sentiront une intelligence si vive et si aimante de leur vie religieuse. Si telle ou telle affirmation les étonne, — ou même les scandalise, — qu'elles ne se hâtent pas de refermer le volume et de le mettre sous clé dans l'*enfer* de

3. Il faudrait faire attention à ne pas qualifier de « tradition religieuse » ce qui n'est souvent qu'usage hérité du XVII^e ou même du XIX^e siècle !

4. Une autorité éclairée n'aboutira jamais à mettre les âmes devant ce conflit tragique : « obéir à Dieu parlant par la voix de l'Église, par la voix des événements, ou obéir à une supérieure qui entend gouverner en dehors de l'Église et du temps » (p. 222).

bibliothèque conventuelle. Au ntraire, qu'elles y reviennent, 'elles le relisent et le méditent; es y verront qu'ici moins qu'ailurs « s'adapter » ne veut pas dire andonner quoi que ce soit des vaurs essentielles de la vie religieuse de ses profondes exigences, mais en retrouver, par delà une lettre ui peut parfois risquer de l'étouffer, nspiration de l'Évangile et le souf de l'Esprit, qui est amour et erté.

P.-Th. Camelot.

RL RAHNER et Henri NIEL, S.J. : *La prière de l'homme moderne, Nécessité et bienfaits de la prière*. Éd. Spes, Paris, 1950; 192 pp.; 250 fr.

Heureux l'auditoire auquel le proseur bien connu de l'Université nnsbrück a donné ces conférens. Il a reçu une parole de vérité de vie, où une solide théologie rt en une langue claire, aux imas saisissantes, les problèmes que se à notre époque l'expression prère de nos rapports avec Dieu : prière.

C'est l'adaptation du texte écrit r le P. Rahner (*Von der Not und m Segen des Gebetes*, Innsbrück, Rauch, 1949) que nous livre le Niel.

Progressivement, les grandes liles doctrinales sont posées. Et, t de suite, comme c'est de la ère chrétienne que traite le Rahner, nous sommes placés dent son fondement, qui est aussi aboutissement normal, sa fine ur, l'amour pour le Père, en réonse à l'amour prévenant qu'il us a manifesté, et cela, en toutes circonstances de la vie, quel que t le contenu immédiat de notre versation avec Dieu : louange, mande, action de grâces, contrin, etc.

Le titre : *La prière de l'homme derne*, n'est pas seulement justifié la vigueur et les images du style, par certaines situations envisagées de l'après-guerre. Ce sont les résonances profondes de notre psychologie, toute notre *mentalité* — au sens donné à ce mot depuis M. Pouget — qui sont analysées avec pénétration, et la réponse aux difficultés qu'elles entraînent pour l'exercice authentique de notre vie religieuse apparaissent comme le fruit d'une longue méditation appuyée sur l'expérience.

Mentionnons plus spécialement le très beau chapitre sur « la prière de consécration » (ch. 7), ce « type de prière dont l'expression actuelle est, semble-t-il, de date très récente », et dont un usage excessif a sclérosé la signification. Notre liberté, cette valeur à laquelle attache une si grande importance, et à juste titre, la philosophie moderne, mais sur laquelle elle projette ses idées athées, « n'est pas, comme le sentiment quotidien pourrait le croire, la faculté de pouvoir indéfiniment tout essayer »; elle aspire au contraire à « transformer l'instant en un instant d'éternité où on décide de toute la vie », et « ne s'accomplit véritablement qu'en lui. » Plus universellement que dans le vœu, sauf dans le vœu solennel, faudrait-il ajouter, puisque celui-ci comprend une consécration comme élément essentiel. Cf. *Somme théologique*, IIª IIæ, q. 88; a. 7, où la consécration dans le vœu solennel est envisagée, non plus du point de vue de l'homme, mais du point de vue de Dieu (cf. p. 134) —, dans la consécration se situe cet acte d'amour de Dieu « de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre sentiment et de toutes nos forces », réalisant comme il faut la véritable éternité dans le temps. Acte le plus sublime de la liberté, et en même temps grâce, il est donc rare; « il ne se produit qu'une seule fois pour durer ensuite éternellement »; c'est dire que le plus souvent nous n'en faisons que des ébauches, mais toutes nos tentatives doivent être réfléchies, puisqu'il s'agit de parler à Dieu de notre plus grand amour pour lui.

Une remarque à la fin de ce chapitre n'est pas inutile; elle nous rappelle que dans les diverses consécrations à la Bienheureuse Vierge Marie ou à un saint du ciel, comme dans tout notre culte de *dulie*, le mouvement de notre cœur ne se termine qu'à Dieu, vers qui il est entraîné par l'intermédiaire de ces bienheureux.

Nous permettra-t-on d'exprimer un regret ? Le but du P. Rahner est de rendre à la prière personnelle sa vie, et d'en montrer la nécessité, les bienfaits. Certes, elle est autre que la prière de l'Église; elle ne lui est cependant pas étrangère. L'auteur situe avec justesse le rôle du Christ dans notre prière, et le présente comme la « réponse essentielle que Dieu a faite à l'homme ». Mais la prière du Christ se poursuit dans l'action liturgique : en elle nous trouvons donc une source capable de vivifier notre prière privée, et aussi de nous faire retrouver le sens de Dieu et les grandes expressions de nos devoirs à son égard. Le renouveau liturgique actuel joue certainement un rôle dans ce retour à l'authentique et au sincère; et nous nous étonnons que le P. Rahner n'en dise rien.

Certainement les lecteurs de langue française trouveront dans ce beau livre des leçons qui sont autant de méditations, qui les aideront à s'adresser à Dieu de façon personnelle et vraie.

A.-M. L.

ROMANO GUARDINI : *Initiation à la Prière*. Traduction du P. Jean MINÉRY, S. J. Éd. Alsatia, Paris, 1951; 240 pp.

« Puisqu'il est impossible d'exiger que seuls soient autorisés à traiter de la vie spirituelle ceux qui vivent intégralement leur christianisme — ne serait-ce que parce qu'ils s'en défendraient énergiquement, — le plus simple est sans doute d'en parler en dehors de toute considération personnelle, d'une manière strictement objective et inspirée par la doctrine de l'Église. »

Ces lignes qui terminent la postface de ce nouvel ouvrage de Romano Guardini mis à la portée des chrétiens de langue française, en donnent bien l'esprit. Objectivité, certes, mais seule une âme profondément vivante peut présenter l'enseignement traditionnel de l'Église de façon à en faire vivre les autres, et en cela elle ne peut pas ne pas se livrer.

École préparatoire..., disait le titre de l'original [1]; et vraiment ce petit traité de la vie de prière nous apprend l'*exercice* de la prière, ce besoin qui est en même temps un devoir, en nous introduisant aux différentes modalités de notre conversation avec Dieu.

Après nous avoir conduits à travers les étapes de la mise en prière, — notamment par une belle analyse du *recueillement*, qui est apaisement, ressaisissement de soi-même et élévation à l'au-delà —, et montré sa discipline extérieure suivant les temps, lieux, événements, etc. (ch. 1), l'auteur nous initie aux richesses variées de la prière chrétienne. Au Dieu saint l'homme avoue son indigence, mais aussi exprime son désir d'union; au Dieu infiniment grand, il dit son adoration et chante sa louange; au Dieu de richesse, de générosité et d'amour, il fait sa demande et présente sa reconnaissance (ch. 2). Mais Dieu s'est révélé Trinité : c'est pourquoi nous pouvons nous adresser à chacune des divines Personnes (ch. 3). Dieu est aussi Providence; son action se produit dans le monde selon sa volonté; c'est le Royaume qui se construit ainsi : notre prière à la Providence nous fait prendre conscience que nous avons « une fonction précise dans l'ensemble du plan de Dieu », et ainsi que la prière, loin d'évoluer « dans un univers où l'on

1. Romano GUARDINI, *Vorschule des Betens*, cf. *La Vie Spirituelle*, avril 1951, p. 437.

occupe de choses étrangères à la
e », garde « un contact réel avec
monde des choses, du travail et
l'histoire » (ch. 6). Nous prions
galement les saints, en qui rayon-
ent des éléments particuliers de la
énitude inépuisable de Dieu, et au
remier rang desquels vient, unique,
très Sainte Vierge (ch. 7). Notre
rière peut être vocale (ch. 4), ou
lencieuse, de ce silence qui est la
us profonde communion avec Dieu,
rtout lorsque s'y joint la grâce de
nion mystique (ch. 5). Toutes nos
urnées sont jalonnées par la prière,
ême en nos « temps d'impuis-
nce » : elle est « l'acte élémentaire
la foi, comme la respiration est
cte élémentaire de la vie » (ch. 8).
s trois grands genres : la prière
rsonnelle, la prière liturgique et
s dévotions populaires, sont de
ucture distincte, mais ils s'ap-
nient mutuellement l'un sur l'au-
(ch. 9).

Ces différentes données sont envi-
gées par l'auteur avec clarté et so-
iété, en des pages qui atteignent
rfois à une rare beauté, — par
emple, celles qui nous font entre-
ir le mystère de la vie intime de
Trinité (pp. 109-114) ou celles qui
us parlent de Marie, Mère de Dieu
p. 200-206), — et avec une vue
fonde de la *dignité* qu'il y a pour
omme à s'adresser à son Dieu,
ec vérité.

Relevons seulement deux imprécі-
ns : au chapitre 3, le « Notre
re » nous est présenté comme une
ière dite à la première Personne
la Trinité. Non, ce n'est pas à
tte Personne dont parlait Jésus
rsqu'il disait : « mon Père »,
'elle s'adresse, mais à Dieu en son
stère unique de paternité provi-
ntielle. On dit en théologie que le
m de Père y est un nom *essen-
l*, qui exprime une perfection de
'ssence commune aux trois Person-
s, et non pas un nom *personnel* si-
ifiant la *propriété* d'une Personne.
La Providence n'agit pas selon un
n établi d'avance, mais elle s'adapte aux réalités et aux événements de ma vie », lit-on page 173. Nous voyons bien ce que l'auteur veut dire : nous sommes des créatures libres, et Dieu respecte notre liberté; mais la formule n'est pas heureuse : il est certain qu'il existe en Dieu un « plan des destinées de toutes les choses » (*Somme Théologique*, I, q. 23, a. 1; cf. q. 22, a. 1). C'est proprement la *Providence*, mystère où s'unissent l'infaillibilité divine et l'exercice de notre liberté.

La traduction est parfaite, la présentation soignée et agréable. Tous, fidèles et religieux, apprendront dans ce livre des choses qu'il ne leur est pas permis d'ignorer, ou au moins revivifieront des données perdues dans l'oubli. Formulons le souhait que l'on nous donne, sur le modèle de cet ouvrage, des petits traités, à la fois doctrinaux et accessibles à tous, sur les grandes vérités de notre christianisme.

A.-M. L.

Pasteur Marc BOEGNER : *La prière de l'Église universelle*. Six prédications de Carême 1951 prononcées en l'Église réformée de Passy suivies de la méditation du vendredi saint. Éd. Berger-Levrault, Paris, 1951, 147 pp.; 240 fr.

Le *Notre Père* a été tant de fois commenté ! Il semble qu'on ait déjà tout dit. Mais cette prière divine offre une richesse infinie et les chrétiens ne se lasseront jamais d'exprimer un peu de ce qu'ils ressentent lorsqu'ils la méditent. Les commentaires cependant ne sont pas tous de la qualité de celui que M. le pasteur M. Boegner nous offre aujourd'hui. Beaucoup peut-être ont déjà entendu ces prédications grâce à la radio. Mais ce sont des paroles si riches en substance à méditer, que nous ne saurions trop remercier leur auteur de les avoir réunies en un volume. Le titre n'en est pas usurpé : *La prière de l'Église universelle* : tout chrétien, quelle que soit sa confession,

peut faire siennes ces réflexions qui naissent de la prière enseignée par Jésus. Le catholique devra parfois nuancer la doctrine de l'auteur; mais il n'aura proprement rien à en rejeter.

Dès les premières pages, on se trouve plongé dans un climat proprement religieux, qui persiste jusqu'aux dernières lignes. Nous sommes mis dans un autre monde que celui de la terre, le monde du Dieu transcendant. Les premiers mots du *Pater*, en effet, nous emportent loin de nos soucis habituels si mesquins. Pourtant le terme de Père que Jésus met sur nos lèvres garantit l'intimité dont nous pouvons jouir avec ce Dieu infini, car nous participons à l'échange d'amour entre le Père et le Fils. Point d'opposition donc entre notre prière et notre vie habituelle. Si nous nous sentons opprimés par tant d'événements qui pèsent sur nous, « alors; sur l'ordre du Christ, nous joignons les mains et nous disons : *Notre Père qui es aux cieux...* Ah ! quelle promesse, que l'amour dont il aime son Fils est aussi pour nous ! Quelle promesse, que l'amour dont il a aimé le monde, puisqu'il lui a donné son Fils unique, n'est pas un amour théorique, abstrait, déclaré du haut du ciel, de très loin à cette masse monstrueuse et anonyme qu'est le monde, mais qu'il est un amour personnel, qui vient à nous, à chacun de nous, aimé qu'il est, dans sa pauvreté ou dans sa richesse, dans sa douloureuse solitude ou dans la joie des tendresses familiales, dans sa lutte contre le doute ou l'incrédulité ou dans le plus glorieux combat de sa foi contre la puissance du péché » (p. 23).

Le commentaire des trois premières demandes se poursuit, posant le primat de la cause de Dieu. C'est d'elle que nous devons nous soucier d'abord. Nous participons ainsi le plus efficacement au salut du monde, car notre cause est comprise dans la cause de Dieu (p. 33). De même, nous devons d'abord découvrir qui est Dieu; alors nous pourrons « attester la sainteté de celui dont la révélation est confiée (aux Églises) comme le dépôt le plus sacré » (p. 39), et manifester les exigences qui en découlent pour le monde.

C'est aussi en donnant la première place à la gloire de Dieu, qu'on saura demander en disciple du Christ la venue du règne de Dieu. Non pas avec cette résignation fausse ment chrétienne qui, sans foi ni amour, plie devant l'inévitable. Mais à l'opposé, avec cette confiance toute naturelle fondée sur un soi-disant progrès humain. Mais avec ce désir qu'est l'espérance chrétienne : prier dans ces sentiments, « c'est affirmer qu'il y a une intention de Dieu à l'égard du monde, que nous ne sommes pas livrés à jamais au bon plaisir de Satan, que le Père de notre « frère premier-né » Jésus-Christ veut que sa volonté s'accomplisse sur la terre aussi bien que dans le ciel, et que nous allons à la rencontre d'un *événement* dont nul, pas même le Fils, ne connaît l'heure, et par quoi sera manifesté aux regards de tous que Dieu est le vainqueur » (pp. 57-58).

Il y a là un mystère qui est celui du royaume dont on réclame l'avènement. Avec la venue de Jésus-Christ, ce royaume *est* déjà et pourtant il est à venir, et nous avons sans cesse à nous préparer à sa venue. Cette vérité nous engage à accueillir toujours plus fidèlement la volonté de Dieu. Une telle ouverture d'âme exige une grande attention à la voix de Dieu et une grande docilité : car « ce n'est pas toujours facile de discerner la volonté de Dieu à l'égard de ses enfants. Nous sommes parfois dans un clair-obscur où nous sommes enclins à prendre notre volonté propre pour la volonté de Dieu. Il de Dieu et une grande docilité : car refours où nous avons peine à reconnaître la voix de la fidélité... Une humble et persévérante prière nous conduit seule à la pleine clarté qu'il Dieu peut juger bon de nous faire attendre » (65-66).

Les dernières demandes sont envi

sagées dans le même esprit religieux : celle du pain quotidien, minimum vital indispensable pour assurer la vie spirituelle, souci tragique pour les millions d'hommes qui peinent aujourd'hui dans la misère; celle du pardon qui ramène à notre pensée le sens du péché, qu'a perdu le monde moderne; demande enfin de la délivrance de l'épreuve de la tentation et de la domination du Malin.

La méditation pour le vendredi saint termine le volume. Elle nous fait scruter l'amour du Christ qui s'exprimait par une prière suprême : *Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font.* Cette parole met en nos âmes une question qui ne nous laisse pas de repos : « Nous nous déclarons disciples de Jésus-Christ, nous sommes membres d'une Église chrétienne, nous avons des convictions chrétiennes, mais savons-nous toujours ce que nous faisons ? » (144-145).

Toutes ces méditations sont donc de nature à ranimer en nous le sens de Dieu; mais en même temps, elles nous pressent de prendre en charge les misères de ce monde. Elles nous établissent profondément dans la vie chrétienne qui est une participation à la vie intime de Dieu, mais pour engager cette vie même dans la réalité quotidienne du monde entier, pour accomplir ici-bas l'œuvre de Dieu. Elles nous font enfin prendre meilleure conscience de la puissance de la prière dont saint Jean Chrysostome disait : « Celui qui prie a la main sur le gouvernail du monde » (cité p. 64).

R.-L. Oechslin.

R. OTTO : *Mystique d'Orient et mystique d'Occident.* Traduit de l'allemand et préfacé par Jean Gouillard. Payot, Paris, 1951; 268 pp.; 750 fr.

« On sait qu'il existe aujourd'hui chez beaucoup d'Occidentaux, plus ou moins chrétiens, une véritable tentation indoue ». Les ouvrages de basse vulgarisation jouent ici un rôle particulièrement néfaste. Parce qu'ils confondent tout, ils portent à croire qu'il faut tout confondre. Alors que nous possédons un saint Jean de la Croix et un Ruysbroeck, alors que l'Inde elle-même possède un Shankara et un Ramanudja, on va chercher dans les basses vulgarisations le dernier mot sur les plus hautes spéculations mystiques.

Le premier remède est d'abord d'étudier nos grands auteurs spirituels et d'écouter leurs leçons. Le second est de connaître l'Inde d'une façon plus sérieuse.

A cet égard, l'ouvrage d'Otto est particulièrement important et utile. (On sait que le même auteur a déjà publié une étude sur *Le Sacré* qui est fort connue.) Dans cette étude, il s'agit très exactement d'un parallèle entre la mystique d'Eckhart et celle de Shankara.

Il n'y a pas à regretter cette limitation du sujet. Car elle nous vaut des analyses précises et approfondies sur le parallélisme de deux cas que l'auteur a considérés comme typiques.

On peut, il est vrai, se demander s'il n'était pas paradoxal de choisir Eckhart pour représenter la mystique chrétienne dans ce *combat singulier*, fort chevaleresque, d'ailleurs. C'est, d'abord, parce que la comparaison lui a semblé s'imposer de façon particulièrement évidente à cause du parallélisme des expressions des deux auteurs. D'autre part, il ne faudrait pas supposer que Otto ait tiré l'interprétation d'Eckhart dans un sens panthéiste. Bien au contraire. Quoique bon nombre de formules d'Eckhart prêtent à équivoque et aient été condamnées, Otto ne pense pas qu'Eckhart ait été vraiment panthéiste. Ce qui domine tout, chez lui, nous dit-il, c'est l'adoration du Seigneur.

Or, précisément, à ce point de vue qui est suprême, le choix d'Eckhart se comprend d'autant mieux qu'on avance dans l'ouvrage et qu'on voit développer la position de Shankara. Car celui-ci n'est pas un bouddhiste

ni un yogi, plus ou moins panthéiste ou athée. C'est un commentateur des « écritures sacrées » de l'Inde, les Védas. Bien que Shankara, comme Eckhart et bien d'autres mystiques, parle longuement des abîmes de la déité en tant qu'impersonnelle, ou plutôt trans-personnelle, il semble bien, nous dit Otto, que chez lui aussi, l'adoration du Seigneur domine au-dessus de tout.

D'ailleurs, dans une seconde partie, Otto met en valeur ce qui distingue quand même profondément Eckhart et Shankara, au sein de cette ressemblance. Le Dieu d'Eckhart est connu comme le Dieu vivant de la Bible. Et Otto nous montre tout ce que cela signifie.

Dans une troisième partie, il étudie les analogies qui existent entre certaines formules dangereuses des mystiques et les conceptions de philosophes allemands comme Fichte et Kant. Il aurait pu y ajouter Hegel, Niestzsche et tout le prométhéisme athée moderne. Il y a là des remarques d'un puissant intérêt, car on peut y découvrir comment certaines notions mystiques devenues folles, comme dirait Chesterton, sont aux sources des aberrations du prométhéisme athée.

Si les uns, existentialistes, pêchent par excès de désespoir, les autres, prométhéens, pêchent par excès d'espoir. Eux tous ne voient que les faiblesses ou les emballements de leur espoir humain et ont perdu le vrai sens de l'espérance. Plutôt que les philosophes, ce sont les saints, les saints mystiques, qui leur répondent.

Mais la leçon la plus importante de cet ouvrage est sans doute de montrer qu'il est injuste et dangereux de croire que la cause de l'Inde s'identifie avec celle du panthéisme. Une propagande partiale s'efforce de le faire croire; ce n'est pas une raison pour tomber tête baissée dans le panneau.

N'oublions pas surtout que l'Inde est encore pré-chrétienne et non pas post-chrétienne.

Pour conclure, disons que l'ouvrage de Otto ne laisse pas d'être difficile; il manque d'ailleurs d'un bref glossaire; mais il est riche et profond. C'est à des ouvrages de ce genre qu'il convient avant tout de se reporter si l'on a besoin d'étudier ces problèmes.

MICHEL CARROUGES.

OLIVIER LEROY : *Miracles*. « Questions disputées ». Desclée de Brouwer, Paris, 1951; 152 pp.

Le miracle est un des signes de l'intervention de Dieu dans le monde. Il importe d'y être attentif. C'est à quoi dispose le livre de M. Olivier Leroy. Il ne propose pas une doctrine philosophique. Il veut seulement faire « voir quelques événements qui paraissent mériter le nom » de miracles. Et il atteint bien son but. Car il fait choix de faits dûment établis et amène le lecteur par une discussion serrée à conclure qu'il est contraire à la science de rejeter *a priori* le fait miraculeux.

L'auteur étudie d'abord longuement des guérisons récentes, dont le caractère extra-naturel ressort avec évidence des témoignages apportés. Il a été bien inspiré de commencer par l'étude de ces faits qui sont très frappants et les plus susceptibles d'être admis comme miracles.

Dans les chapitres suivants, il considère des miracles plus surprenants et moins facilement constatables : présence d'argent, multiplications, prédictions, connaissance des cœurs, enfin phénomènes atmosphériques lumineux, parmi lesquels il accorde une place spéciale aux événements de Fatima. Mais ces faits ne dépassent pas plus la puissance divine que les guérisons. Et puisque les témoignages qui les font connaître sont dignes de foi, ils devront être admis de tout homme dépourvu de préjugés.

L'auteur met aussi fréquemment en parallèle des miracles d'époque ancienne avec des cas récents. Par ce procédé d'analogie, il justifie la cer-

tude des premiers par celle qu'on ttribue aux derniers.

Enfin il applique ce même procédé mparatif aux miracles de l'Évanle. Et il conclut : « Il n'y a aucune ison pour que des guérisons anagues à celles de Lourdes aient été mpossibles, il y a vingt siècles, en dée, et il n'y en a pas davantage ur que le toucher de Jésus ait été oins efficace que le toucher du Curé Ars » (p. 129).

Ce raisonnement est parfaitement gitime. Il faut cependant mettre garde le lecteur contre une consion possible. Certes, la connaisnce de guérisons miraculeuses conmporaines peut incliner notre esprit croire aux miracles des évangiles. ais ces deux catégories de miracles nt loin d'avoir la même portée et être objet de croyance au même re. Les miracles de Jésus et, en rticulier, sa Résurrection et son censionsont objet de foi divine et tholique. Ils ont été accomplis par tre-Seigneur pour garantir la Révéion et le salut qu'il est venu apporr aux hommes. Au contraire, les gnes extraordinaires qui ne sont pas pportés dans des textes inspirés, nt comme des messages particuliers ressés à un individu ou à un cern nombre de personnes. Ils n'atent rien au contenu ni à la certude de la foi catholique. Quand Église les approuve, on admet comunément qu'ils ne sont pas pour tant infailliblement définis, mais s'ils méritent l'adhésion et le resct dus à tous les enseignements, me non infaillibles de l'Église. s mettre en doute serait une grave prudence, mais ne constitue pas un acte d'hérésie. A plus forte raison, tandis qu'un catholique doit connaître les faits de l'Évangile et s'en pénétrer, nul ne peut lui demander de s'enquérir de tous les miracles même certains qui se produisent de par le monde.

Quoi qu'il en soit de ces distinctions qui sont étrangères au but choisi par l'auteur, ce livre sera pleinement utile aux croyants, pour leur faire mieux voir la légitimité de la foi aux yeux de la raison. Peut-être aussi sera-t-il susceptible de faire réfléchir ceux qui ont rejeté jusqu'alors les faits miraculeux hors de leurs préoccupations.

R.-L. Oechslin.

UN CHARTREUX : *Amour et silence*. Collection « La Vigne du Carmel ». Éd. du Seuil, Paris.

Le titre est beau et chargé de poésie. Le contenu est meilleur encore. Comme le silence est reposant ! A côté de tant d'ouvrages qui s'époumonent à une piété factice, le repos de la contemplation se trouve ici dans sa pureté. Un Chartreux parle; ce sont de très courts chapitres qui servent d'introduction à la vie intérieure, des méditations sur l'oraison, son application à la vie pratique, les exigences de l'Évangile, ou bien sur tel ou tel mystère du christianisme. Il y a notamment quelques pages sur l'Immaculée Conception qui sont de toute beauté.

Grâces soient rendues au Chartreux qui nous parle si calmement et si brièvement des choses les plus essentielles.

P. B.

CATÉCHISME ET PASTORALE

né ANDRÉ et M.-L. ANDRÉ : *Avec Jésus par le Père*. Illustré. Éd. Robert, Lyon; 80 pp., 16×23; 180 fr.; franco : 210 fr.

Cette brochure fait suite à *Vers tre Père du ciel*; les auteurs la destinent aux catéchistes des six-huit ans.

L'adaptation de la pédagogie catéchistique à la réalité psychologique de l'enfant ne sera pas l'œuvre d'un jour. C'est déjà un progrès énorme d'en admettre la nécessité (Introduc-

tion, p. 1). Ici, dix leçons sont consacrées à l'éveil du sens de Dieu, alors que jadis cet éveil ne paraissait même pas faire question.

Pour ces dix leçons, l'ouvrage est à conseiller aux catéchistes. Ils verront comment on part du concret, comment ou y enracine la pensée: ainsi le veut la nature de l'enfant; et comment, chaque fois, du réel visible on s'élève au réel spirituel (*qui n'est pas de l'abstrait...*).

Cette marche lente est la seule sûre. A ce compte, peut-on aborder, dans le cours d'une seule année, *au pré-catéchisme*, tous les grands chapitres de la religion révélée ? le Saint-Esprit, la messe, la Trinité ? Oui, si l'on croit à la valeur formative des résumés. Ce n'est pas la méthode suivie au début ! On se demande comment le catéchiste des neuf-dix ans pourra, reprenant ces notions, faire prendre conscience aux enfants de leur mystère et de leur intérêt pour la vie.

Fr. Derkenne, dans une fiche de *Vérité et Vie* (Fiches de Pédagogie religieuse, Strasbourg, juin-juillet, 1951, n° 86), après avoir brièvement rappelé ses tâtonnements de débutante, déclare : « J'en suis maintenant à *une* idée par trimestre », au lieu d'une idée par causerie; et plus loin elle explique pourquoi les enfants jeunes, qui croient avoir compris les mystères parce qu'ils leur ont été présentés sous une forme très simplifiée, ne se donnent plus la peine de les penser.

Les catéchistes qui, au début de leur année, se seront inspirés de très près de *Avec Jésus vers le Père*, feront bien de continuer à la même allure et de se mettre ainsi très en retard sur le programme proposé. Les bonnes idées des derniers chapitres seront une réserve pour plus tard.

Marie Fargues.

H. BLESS : *Traité de psychiatrie pastorale*. Beyaert, Bruges, 1951.

L'avantage essentiel de cet ouvrage est la clarté. Facile à lire, peu hérissé de termes techniques, il est de n ture à donner aux confesseurs et d recteurs de conscience des notio simples et utiles sur les malades ps chiques, quels qu'ils soient. Il s'ag en même temps d'une vue généra de la psychopathologie, dont le pr mier but est de ne pas oublier t ou tel chapitre important.

Cela dit, ce livre de deux ce quatre-vingts pages présente fatal ment les inconvénients de sa brièvet Il ne s'agit pas à proprement parl d'un *traité*, mais d'un *précis*. On saurait en faire le reproche à l'a teur, car un traité, en pareille m tière, ne se conçoit guère qu'en p sieurs volumes... Pour utiliser ouvrage, il faut donc se souvenir ce caractère fondamental et des co séquences qu'il comporte.

La classification des diverses ma festations psychopathologiques y res discutable parce que trop schéma que. Le « scrupule » est rangé, p exemple, exclusivement dans le cad de la psychasthénie; or il y a d scrupuleux, et surtout des scrup leuses, qui ne sont que des pithi tiques.

D'une manière générale, on se un souci trop délibéré de minimis la place de la psychologie des pr fondeurs, et spécialement de Freu L'auteur ne se dégage pas de la co fusion, encore trop fréquente, ent les hypothèses psychologiques de dernier — dépassées certes; mais to jours valables — et sa théorie ph losophique. Cela le conduit à méco naître certains mécanismes pathol giques pourtant bien établis.

Au point de vue de la thérapeut que, quelques oublis importants do vent être signalés. Les psychothér pies d'inspiration analytique q cherchent à faire la synthèse des d verses écoles et des progrès récen (Baudouin, Alexander, Rogers...) n sont pas mentionnées. Il en est même de la technique du rêve éveill Aucune allusion n'est faite aux ps chothérapies positives du type Vitto Cela peut avoir de l'importance pou des directeurs de conscience qui do

ent savoir un peu dans quelle ligne
git le psychiatre.

Il y a peut-être, d'autre part, une
gère tendance à comprendre le rôle
u directeur de conscience un peu
op comme celui d'un psychothéra-
eute. Cette tendance apparaît nette-
ent à propos de la maladie du scru-
ule. Il semble au contraire qu'il y
t un grand intérêt à séparer nette-
ent les deux actions, spirituelle et
sychologique, et à les concevoir sous
ngle d'une collaboration plutôt que
us l'angle du cumul. A aucun de-
é la psychothérapie n'est spécifique-
ent comparable à la confession ou
la direction de conscience, même
ez des malades.

Ces imperfections du livre de
. Bless ressortent principalement
ns toute la partie concernant la
thologie sexuelle, qui paraît nette-
ent insuffisante. Le souci d'éliminer
ut élément freudien aboutit à une
ie superficielle des problèmes
xuels. L'évolution de l'instinct et
s déviations possibles sont présen-
es de manière vraiment trop sché-
atique. On en garde une impression
nventionnelle, et l'on regrette que
s données de la sexologie moderne
ient absentes la plupart du temps.
défaut est frappant pour ce qui
t de l'homosexualité; il y a une
ande confusion dans les cas cités,
la pathogénie si complexe et si
verse de cette anomalie est réduite
quelques lignes dont le schéma-
me touche parfois à l'inexactitude.
Compte tenu de ces réserves, nous
ons là un livre utile et facile à
nsulter.

M. Oraison.

SEPH FOLLIET : *L'avènement de Prométhée. Essai de sociologie de notre temps.* Éd. Chronique sociale de France, 16, rue du Plat, Lyon, 1951; 222 pp.; 390 fr.

L'homme moderne veut se passer
n dieu pour dérober le feu du
l et découvrir les arcanes de la
ilisation : il devient ainsi lui-
ème un nouveau Prométhée. Mais c'est lui-même aussi qui reçoit la punition de Jupiter... Joseph Folliet reprend le mythe ancien pour l'appliquer à l'époque présente. Son livre veut être une nouvelle « explication de notre temps », plus rigoureuse et plus exacte parce que tenant compte des progrès récents des sciences sociales.

Que ce soit dans l'enivrement dû aux progrès techniques ou dans l'affolement devant les possibilités de la science, que ce soit en conséquence dans la poursuite d'un bonheur immédiat ou dans le désespoir devant un univers sans issue, *l'homme prométhéen* se caractérise par une prééminence accordée aux techniques, considérées comme valeurs suprêmes : il est l' *homo technicus* qui n'existe et ne croit valoir que par cette prise de possession du monde.

L'auteur suit son « personnage » dans toutes les manifestations qui caractérisent l'ère actuelle : affolement des techniques, déroute de l'économie, montée des masses, misère et espoirs du prolétariat, mouvement ouvrier, socialisme et socialisation, évolution de la bourgeoisie, problèmes de la sexualité, du féminisme et de la famille, idéologies et religions, prédominance du désespoir, univers concentrationnaire, marche vers l'unité du monde et lutte pour la domination mondiale, révolutions du XX^{e} siècle. Il montre en terminant qu'il n'y a qu'une alternative : l'enchaînement sur le Caucase avec le vautour ou l'adhésion au Golgotha avec la Croix libératrice.

Joseph Folliet avait écrit dans *Les chrétiens au carrefour*, p. 126 : « La pensée d'aujourd'hui se porte vers la phénoménologie, vers la description plutôt que vers la définition, vers l'analyse des situations plutôt que vers la chasse aux essences. » Cette phrase définit assez bien le genre adopté ici par l'auteur lui-même; car son travail, sous-titré : *Essai de sociologie de notre temps*, est un essai de sociologie descriptive plus que de sociologie normative. C'est une analyse des forces et des

tensions sociales en jeu. Si des jugements, et souvent sévères, sont portés, c'est plus d'un point de vue moral que pour déceler des lois ou des principes concernant la science de la société. L'auteur prend cependant du recul, spécialement en face des divers courants de contrainte et de dictature, pour se situer au plan de l'homme *total* ou, si l'on veut, au point de vue du sens dernier de l'humanité à travers les manifestations temporelles des économies, des cultures et des civilisations en cause.

Cette étude, qui fait preuve de connaissances immenses assimilées par l'écrivain, est une vaste fresque sociale dessinée inévitablement à grands traits; ce qui ne veut pas dire sans précision, mais d'une précision portant sur des ensembles, donc prêtant, par quelque aspect, le flanc à la critique des manieurs de microscopes. Il était inévitable que, voulant toucher et même traiter tous les problèmes sociaux, Joseph Folliet ne parle pas de tous avec une égale compétence. Mais il est remarquable qu'une compétence incontestable existe pour tous.

Quelques erreurs typographiques (huit clos, p. 5o; Dubreuil*h*, p. 66, etc.) font, c'est le cas de le dire, « mauvaise impression ». Mais par delà ces vétilles, l'impression profonde de cette lecture est celle d'une grande aisance et de maîtrise d'un sujet complexe et difficile. On y retrouve le flot généreux du style de Folliet et sa clarté ordinaire qui arrive à canaliser et à clarifier l'enchevêtrement et le chevauchement des problèmes. Peut-être, devant le pressentiment de « l'ère des organisateurs », sent-on poindre une certaine amertume d'un vieux lutteur pour la liberté de l'homme. Mais une pointe d'ironie affleurant à chaque page tempère une telle lucidité risquant de paraître du pessimisme, sur l'époque sombre qui est la nôtre.

A. B.

Simon LIGIER : *L'adulte des milieux ouvriers. Essai de psychologie pastorale*, Les Éditions ouvrières, 1951, 404 pp. 15×23.

Il faut le dire d'emblée, il s'agit là d'un livre important, non seulement à cause du nombre de problèmes abordés, mais encore à cause de la façon de repenser, du point de vue des adultes ouvriers, le problème de l'apostolat.

Cet ouvrage de psychologie pastorale se veut modestement un essai qui se limite « à fournir les matériaux psychologiques nécessaires à l'élaboration théologique » (p. 8). Il comprend quatre grands chapitres : les causes de la déchristianisation, les orientations essentielles pour l'évangélisation, l'éducation chrétienne des adultes, les qualités de l'apôtre en milieu ouvrier.

Après avoir rappelé le fait de la déchristianisation, l'auteur, par delà les influences économiques, sociales, politiques, en recherche les causes dans le domaine psychologique et détecte des causes générales (passion de la liberté, de l'égalité, de la justice, esprit révolutionnaire, ouvriérisme, conscience de classe, etc.) et des causes particulières à certains types sociaux, tels les prolétaires, les travailleurs qualifiés, les adultes masculins.

Dans la recherche des orientations essentielles, un ordre d'urgence est proposé : il faut faire porter son principal effort sur la classe ouvrière, sur les milieux sociaux autant qu'géographiques, sur les adultes d'abord et sur les foyers. S. Ligier examine ensuite comment l'Église doit à la fois être *dégagée* du temporel de l'argent, de la bourgeoisie, etc. et *présente* par connaissance et par amour (levain dans la pâte), présente par son clergé, comme par ses laïcs quoique différemment, présente pour rendre le Christ présent. Cela exige divers engagements des chrétiens pour une prise en charge du dedans de tout le milieu ouvrier.

Le chapitre 3 aborde le point de vue éducatif : il examine d'abord le

roblèmes propres à chaque type psycho-social » : prolétaires, ouiers qualifiés, homme et femme ultes, époux et parents et montre s exigences et les besoins humains spirituels de chaque type. Ensuite, uteur dit quelles sont les tâches ucatives essentielles et les divers oyens à employer pour les prouvoir.

Enfin, le chapitre 4 qui couronne ouvrage, après avoir analysé les isons multiples d'ordre social et ychologique séparant le prêtre des ultes ouvriers, définit les qualités igées pour rompre le fossé. Il inte à juste titre sur la pauvreté, la mplicité de vie, la charité pastorale, e sainteté « moderne » et souligne terminant que les tâches pastoles essentielles sont le témoignage ne foi et d'une charité vécues, nimation spirituelle et l'éducation n comprises.

Les remarques suivantes ont moins ur but de faire la critique d'une ide que nous approuvons dans ses andes lignes que de proposer, mme l'auteur y invite, des notans et des nuances.

A propos de la déchristianisation, n'y a pas eu « apostasie des mas », parce qu'il n'y a pas eu foi ie ni Église en elles, mais reliat, chez les « immigrés » du proariat aux XIX^e et XX^e siècles, des luences *culturelles* d'une « chrénté » bretonne ou autre, vite oué. De plus, les causes de l'inyance sont moins des idéaux (liété, égalité, justice, travail) que structures et des idéologies malnes s'opposant à un *type de civiution* chrétienne (activisme, pragtisme, scientisme, capitalisme, rxisme, etc.). Le lien et l'interpendance non plus ne semblent assez marqués entre les causes chologiques et toutes les causes ernes. On attribue peut-être trop « déchristianisation » aux techni-es en tant qu'agissant sur les con-nces et pas assez aux mauvais rap-ts des hommes entre eux par suite de l'asservissement de beaucoup aux moyens de production, pour les seuls avantages de quelques-uns. Au fond, en tout ceci, nous semble-t-il, psychologie pastorale et sociologie religieuse ne vont pas l'une sans l'autre. Si la psychologie pastorale implique, comme le dit S. Ligier une psychologie sociale, si d'autre part la sociologie religieuse n'est ni le seul examen de la pratique ni la simple description d'un groupe social, mais l'étude des tendances, des forces, des mentalités en vue de la pastoration et de la mission, les deux disciplines ne sont pas si éloignées que cela et sans doute se recouvrent-elles en beaucoup de points.

Précisément, au chapitre 2, au plan de l'analyse, n'y aurait-il pas eu intérêt à distinguer davantage entre pratique sociologique et foi personnelle, entre les cadres, « l'appareil » de la religion et l'Esprit à chercher, non pas sans eux, mais en les adaptant ? En particulier, nous pensons que ce n'est plus seulement au plan territorial, mais au plan sociologique que la paroisse doit chercher sa dimension nouvelle.

Le mot Église est presque exclusivement employé dans l'ouvrage au sens des gens d'Église, de la hiérarchie. Ainsi un dégagement victorieux de « l'Église » par rapport aux réalités temporelles n'est pas la même chose que l'autonomie des laïcs dans le temporel et la disparition heureuse du cléricalisme ou du césaro-papisme, n'est pas désintéressement par l'Église, corps total des fidèles, des questions temporelles et humaines.

Concernant le chapitre si riche sur l'éducation, on aurait aimé aussi que soient abordés séparément le problème de la culture ouvrière, de la montée humaine et le problème de la formation à la foi. A lire l'auteur, tout le rôle éducatif semblerait réservé au clergé, ce qui n'est probablement pas sa pensée. N'aurait-il pas fallu définir aussi des mots à

sens et à portée si équivoques tels qu'engagement, efficacité ?

Il faut attirer l'attention des théologiens sur les trente-deux pages de l'Introduction. Elles sont un effort intéressant pour légitimer la psychologie pastorale comme science et elles la situent par rapport à la théologie, particulièrement à la théologie pastorale. D'après S. Ligier la psychologie pastorale, ayant un objet et une méthode propres, se différencierait de la théologie pastorale comme procédant par induction en partant d'en bas, tandis que cette dernière procède par déduction à partir de postulats reçus d'en haut.

Sans pouvoir discuter en détail cette théorie qui nous paraît déformer et durcir la nature de l'investigation théologique, signalons que les rapports entre les deux disciplines sont conçus par l'auteur comme des limites de frontières, alors qu'il s'agit de points de vue d'objets *formels* différents (*lumen sub quo*). Mais alors se pose la question de savoir si la psychologie pastorale en tant que psychologie « scientifique » est différente des sciences et des techniques humaines et si ce n'est pas précisément au moment où elle est « subsumée » par un regard de foi qu'elle devient pastorale ? Et à ce moment-là en quoi se différencie-t-elle d'une théologie pastorale rénovée et pensée pour l'évangélisation du XX^e siècle ?

Nous avons peut-être trop uniquement souligné quelques-uns des points qui appellent des précisions. Mais que l'auteur sache bien que l'accord de fond existe sur un ouvrage qui pondère les valeurs en jeu, qui a le mérite de frayer une voie non tracée et qui est par son effort de synthèse plus qu'un essai, mais déjà un guide pour l'apostolat du monde moderne.

A. B.

L. I. FANFANI, O. P. : *De jure religiosorum ad normam Codicis Juris canonici*. Editio 3^a revisa atque notabiliter aucta. Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1949; XXXI-810 pp.; 2000 lires.

Il diritto delle religiose conforme al Codice di Diritto canonico. Terza edizione aggiornata e notavolmente aumentata. *Ibid.*, 1950; XXII-345 pp. 1500 lires.

CAMILLUS DE CARLO, M. I. : *Jus religiosorum*. Tornaci, Parisis, Desclée et Socii, Romae, 1950; XXVI-622 pp. 1050 fr.

La vie de l'Église se traduit sans cesse au plan juridique par le renouvellement et l'adaptation de sa législation, appelant la publication de nouveaux manuels de droit ou de moins de nouvelles éditions mises à jour. C'est ainsi que le P. Fanfani vient de donner une troisième édition à deux de ses ouvrages bien connus : son manuel en latin du droit des religieux et le traité plus court qu'il en a tiré à l'usage spécial des religieuses, tandis que le P. de Carlo a mis à jour en 1950 son traité plus récent du droit des religieux.

La naissance des Instituts séculiers introduit dans ces ouvrages la principale nouveauté. De Carlo se contente de leur consacrer un Scholion de trois pages à la fin du titre consacré aux sociétés de vie commune sans vœux. Celles-ci ne sont pas, cependant, un genre dont ils seraient une des espèces. Aussi le P. Fanfani est-il mieux inspiré de leur consacrer un titre spécial, à côté des Instituts religieux au sens propre du mot, parmi les diverses sortes de groupements qui leur sont apparentés : Sociétés de vie commune sans vœux, Tiers-Ordres, Confraternités et pieuses Unions.

L'éloge du P. Fanfani n'est plus à faire. Son manuel est plus doctrinal, plus documenté; la discussion des doutes y est plus poussée. Plus sommaire, de Carlo se recommande surtout par la clarté et le souci de commodité, servis par une excellente typographie. Il a, par exemple, réuni au chapitre du gouvernement toutes les prescriptions canoniques dispersées d'un bout à l'autre du Code concer-

t les supérieurs des divers échelons
es divers types : un Provincial y
vera en soixante numéros le Bré-
re de ses devoirs... Une table des
ières de plus de cinquante pages,
ès soignée, rendra de grands ser-
.
i train où vont les choses, ces ma-
s appellent déjà des compléments.

Ni l'un ni l'autre n'a pu donner, par exemple, le nouveau questionnaire pour les relations quinquennales, paru en 1950, ni le nouveau statut des moniales promulgué par la Constitutions apostolique *Sponsa Christi*. Infirmité imputable seulement à la vitalité de l'Église.

A. M.

LIVRES REÇUS

RD (Paul) : *Prière et silence, méditations avec la Vierge.* Éd. Ouvrières, ris, 1951; 160 pp.; 300 fr.
ORT (Gordon W.) : *The individual and his religion. A Psychological inter-tation.* Constable and C°. London; 160 pp.; 12/6.
(Josse) : *Voici venus les jours du prêtre.* Spes, Paris, 1951; 288 pp.; fr.
cta Bollandiana. T. LXIX, fasc. I et II. Bruxelles, 1951.
(René) : *Pie X.* Flammarion, Paris, 1951; 298 pp.; 350 fr.
OVILLE (Gaëtan) : *Madame Carré de Malberg.* Grasset, Paris, 1951; 235 pp.
ÈRES (Albert, S. J.) : *La destinée humaine devant la science.* Spes, Paris, 1; 140 pp.; 225 fr.
RVEN (Joseph, S. J.) : *Théologie du Nouveau Testament.* Aubier, Paris, 1; 464 pp.; 930 fr.
ET, CLÉMENCE, DANIÉLOU, LECLER, MAYDIEU, MOGENET (RR. PP.) : *Le Christ, onciliateur des chrétiens.* Coll. « Ronds-Points », 2. Éd. Vitte, Lyon-Paris, 1; 140 pp.
ane. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1951; 85 fr.
UX (L.) : *Le Christ dans la théologie de saint Paul.* Coll. « Lectio ina ». Éd. du Cerf, Paris, 1951; 438 pp.; 720 fr.
(Eugène, O.F.M.) : *Marie Favre.* 105 pp.
(L., C.SS.R.) : *Aimons nos frères.* Éd. Saint-Paul, Paris, 1951; 392 pp.; fr.
(L., C.SS.R.) : *Aux sources de la charité.* Nouv. éd. Éd. Saint-Paul, 1951; pp.
(L., C.SS.R.) : *Caritas.* Nouv. éd. Éd. Saint-Paul, Paris; 266 pp.
(L., C.SS.R.) : *Culte de la règle.* Nouv. éd. Éd. Saint-Paul, Paris; 310 pp.
(L., C.SS.R.) : *Culte des vœux.* Nouv. éd. Éd. Saint-Paul, Paris, 440 pp.
(L., C.SS.R.) : *Jésus notre modèle.* Nouv. éd. Éd. Saint-Paul, Paris, pp.
(L., C.SS.R.) : *La vie intérieure.* Éd. Saint-Paul, Paris. 426 pp.
OU (Jean, S. J.) : *Bible et liturgie.* Éd. du Cerf, Paris, 1951; 478 pp.; fr.
eibliche Himmelfahrt Mariens. Verlag Josef Knecht, Frankfurt; 1 vol. pp.
ion spirituelle et psychologie. Coll. « Études carmélitaines ». Desclée de wer, Paris, 1951; 362 pp.
ul latin-français. Desclée et Cie, Paris, 1951; 1428 pp.; à partir de 1600 fr.

EATON (Gai) : *The richest vein. Eastern tradition and modern thought.* Faber and Faber, London; 230 pp.

FALAIZE (A.-M., O.P.) : *Qui osera se perdre en Dieu ?* Monastère de la Croix de la Compassion, Étiolles, 1951; 160 pp.; 350 fr.

FEDERICI (Dom Emilio) : *Pie X.* Lethielleux, Paris, 1951; 30 pp.

DA FONSECA (L. G., S.J.) : *Fatima e a critica.* Revista Broteria, Lisboa, 1951; 42 pp.

GRAEF (Richard, C.S.Sp.) : *Au service du Seigneur. Le sens profond de Vœux et Conseils évangéliques.* Conférences et méditations. Trad. par l'abbé L. DOUADICQ. Éd. Salvator-Casterman, Mulhouse-Paris, 1951; 170 pp.; 270 fr.

GUARDINI (Romano) : *Le chemin de croix du Seigneur notre Sauveur.* Trad. par A.-B. GIRAUDET, S.J. Salvator-Casterman, Paris-Mulhouse, 1951; 2e éd. 50 pp.; 100 fr.

GUÉRANGER (Dom) : *L'Année liturgique*, t. IV. Desclée et Cie, Paris, 1951; 1.036 pp.; 1.225 fr.

HONORÉ (Hippolyte) : *Soixante-dix plans de sermons pour églises paroissiales.* Salvator-Casterman, Mulhouse-Paris, 1951; 168 pp.; 300 fr.

JAMES (G.-O.) : *The beginnings of religion.* Hutchinson's University Library; 1 vol. rel. 160 pp.; 7/6.

JOLIVET (Régis) : *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité.* Coll. « Problèmes et doctrines ». Éd. Em. Vitte, Lyon-Paris, 1951; 200 pp.

JOHNSTON (Charles) : *The Yoga sutras of Pantajali, an interpretation.* John M. Watkins, London, 1949; 1 vol. rel. 183 pp.

LUBAC (Henri DE) : *Aspects du bouddhisme.* Coll. « La sphère et la croix ». Éd. du Seuil, Paris, 1951; 200 pp.

MEYER (A.) : *La papauté anecdotique.* Salvator-Casterman, Mulhouse-Paris, 1951; 192 pp.; 240 fr.

MYRIAM DE G. : *Un flambeau (Antonietta Meo).* Éd. de Montligeon, 1951; 184 pp.

NEUBERT (E.) : *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption.* Spes, Paris, 1951.

OTTO (R.) : *Mystique d'Orient et mystique d'Occident.* Trad. et préface Jean GOUILLARD. Payot, Paris, 1951; 270 pp.; 750 fr.

PERRET (Sam) : *Lointaine Parousie.* Éd. du Dauphin, Paris, 1951; 75 pp.

REY-HERME (P.-A.) : *L'enfant et son devenir.* Coll. « Notre monde ». Téqui, Paris, 1951; 124 pp.; 340 fr.

SCHMITZ (Dom Philibert) : *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. III, IV, VI. Éd. de Maredsous.

STINTZI (Paul) : *Petite légende dorée de l'Alsace.* Salvator-Casterman, Mulhouse-Paris, 1951; 100 pp. ill.; 195 fr.

Venticinque martiri nelle Missioni dominicane del Tronchino. Éd. Santa Sabina, Roma; 166 pp.

VIOLLET (Jean) : *La Trinité et les lois de l'homme.* Coll. « La vie chrétienne ». Grasset, Paris, 1951; 226 pp.; 360 fr.

VISCHER (Wilhem) : *Les premiers prophètes.* Delachaux et Niestlé, Neufchâtel, 1951; 617 pp.; 8,50 fr. suisses.

WILLIAMS (Georges H.) : *The norman anonymous of 1100 A. D.* Harvard Theological Studies, XVIII. Harvard University Press, Cambridge, 1951; 236

WOLFROM (M.) : *Jacques-Albert Seiglet, 1916-1940.* Éd. Fides, Montréal-Paris, 1951; 344 pp.; 420 fr.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 3e trimestre 1951. — Impr., no 6